GIUSEPPE RENSI

SIC ET NON

METAFISICA E POESIA

ROMA
LIBRERIA EDITRICE ROMANA

1910

Suppongo che i miei lettori siano tutte persone di spirito.

Non c' è pericolo, adunque, che essi facciano una smorfia di commiseratrice superiorità e di ironica suffisance *percorrendo queste pagine, quasi che io attribuisca alle divagazioncelle metafisiche e ai pochi versi quivi raccolti (oh, i versi poi, lo dico per attenuarmene l' onta, sono stati tutti, o quasi, composti e pubblicati* epocha Saturnia, consule Planco*) maggior serietà che ad una persona che si rispetta sia lecito di attribuirvi. Ma no. So benissimo anch' io, al pari de' miei spiritosi lettori, che, nè il seguire nelle sue evoluzioni irreali, fantastiche e talvolta bizzarramente paradossali, un pensiero metafisico, nè tanto meno il tentar di fissare nel verso un' eco dello spirito o un' immagine di bellezza, nè meno che mai il raccogliere tutto ciò in un volume, sono azioni che posseggano alcuna importanza e serietà. Tutt' al più, per gli uomini assennati, ciò può trovar grazia come un passatempo e uno scherzo, e ciò si può, come tale, al massimo, perdonare. Ed io non faccio*

precisamente altro che perdonarmi tutto ciò come uno scherzo e un passatempo, e non prendo il mio libro più sul grave di quel che lo prendano i miei lettori di spirito: non più sul grave, io che l'ho scritto, di quel che faccia colui che se lo reca in mano tra la veglia e il sonno o « dopo il caffè ». Lo so, lo so: è perfettamente vero, oggi, come al tempo in cui Cicerone scriveva il De Finibus, *quello che egli ironicamente rinfacciava ai giureconsulti del suo tempo, vale a dire che per le persone serie merita che si scriva e si discuta non di quelle cose* quae vitam omnem continent, *ma* an, partus ancillae sitne in fructu habendus. *E so altresì che le cose gravi e importanti non sono nè le fantasticherie metafisiche, nè, men che meno, i versi, bensì le nostre concrete esteriori faccende quotidiane, i nostri « tumulti oziosi ».*

« Ma veh! (dice in principio del Convito *platonico l'impetuoso Apollodoro) quando sento parlar certuni, specialmente voi altri, gente quattrinaia, vo in collera e vi piango, essendo voi miei amici, vi piango perciocchè credete di far gran cosa, e non fate un bel nulla. Forse anche voi in cuor vostro piangete me, credendomi un pover'uomo. E sul conto mio credo che voi crediate il vero; ma io sul conto vostro? eh! altro che credere, lo so di certo ».*

Verona, maggio 1910.

G. R.

Breve Elogio della Contraddizione.

Basta aver meditato con qualche sincerità sui problemi metafisici per persuadersi che nessuno può dare ad essi — nemmeno nell'intimo della propria coscienza, dove ai ragionamenti supplisce un atto di intuitiva adesione — una risposta definitivamente sicura.

A parte l'insolubilità delle antinomie kantiane, già solo il problema fondamentale, cioè se l'universo abbia avuto origine da un'accidentale combinazione di elementi, ossia dal cieco caso (al che, in fondo, si riduce ogni dottrina atea e ateleologica); o se invece sia il prodotto di una attività razionale, il che è come dire di un piano divino; questo problema primo e fondamentale, dalla cui soluzione dipende la soluzione di tutti gli altri, si presenta a chiunque pensi sinceramente, come suscettibile talvolta dell'una, talvolta dell'altra soluzione, a seconda che s'affaccino e predominino certi o cert'altri fatti e considerazioni.

Come avviene adunque che vi siano dei filosofi, e appunto i maggiori, i quali hanno creato o ab-

bracciato un sistema e vi hanno tenuto fermo per tutta la vita?

Ciò non può essere avvenuto se non per il fatto che, quando un determinato sistema si è presentato in un dato momento alla mente come luminosamente vero, esso ha esercitato un'occulta e forse inconscia forza di attrazione e di ripulsione; ha attratto, organizzato attorno a sè, tenuto nella luce più viva le idee ad esso favorevoli; ha respinto e mantenuto nell'ombra le idee contrarie. La creazione o l'appassionata apprensione d'un sistema filosofico, avvenuta in un dato momento della vita (e specialmente all'inizio della virilità intellettuale) ha insomma suggestionato la mente, orientandola artificialmente in modo definitivo verso il sistema medesimo.

Ma il filosofo che pesi — con una sincerità profonda e pervadente l'intimo della sua coscienza ad esclusione di ogni considerazione esteriore — le idee e le soluzioni opposte non può rimaner per sempre aderente a una soluzione, perchè non può non scorgere che ogni opposta soluzione ha un potente ordine di idee e di fatti che la suffragano, e che se, mediante il ragionamento discorsivo, è possibile sostenere costantemente soltanto uno di tali ordini di idee e di fatti, non è invece possibile sentirsi intimamente certi in modo esclusivo di esso mediante quell'atto di intuitiva adesione interiore che solo costituisce soggettivamente la certezza perfetta. La filosofia veramente sincera è frammento e non sistema.

Così avvenne che coloro i quali trattarono i problemi filosofici con tutta la passione, l'ansia, la sincerità della loro anima, passarono volta a volta dall'uno all'altro sistema, a seconda che, per l'acquistare maggiore ascendente nella loro coscienza dell'uno o dell'altro ordine di idee e di fatti, essi scorgevano la verità in un senso o nell'altro; e con questa schiettezza fissarono nei loro libri successivi questi diversi modi con cui la realtà lampeggiava alla loro mente: Schelling dall'*Idealismo trascendentale* alla filosofia *positiva*; Renouvier dai *Saggi di Critica* al *Personalismo*; Comte dalla *Filosofia* alla *Politica positiva*.

Ma la sincerità non impone soltanto di contraddirsi a distanza di tempo. Essa impone al filosofo di contraddirsi ad ogni giorno, ad ogni ora, ad ogni minuto, perchè è nella stessa sfera del presente, nel momento in cui egli pensa ad un problema metafisico, che non può non scorgerne, non sentirne intimamente, come ugualmente possibili, le opposte soluzioni. Questo contraddirsi, questo volteggiare contemporaneamente dall'una all'altra soluzione, che fu calunniato come dilettantismo, è l'unica possibile onestà filosofica; esso è la viva espressione dell'ansia febbrile, inesausta, nobilmente appassionata con cui una mente scrutina senza darsi requie la multiforme e complessa realtà, e accumula sforzi su sforzi ed ipotesi su ipotesi per veder di afferrarne le facce che successivamente essa le presenta. Invece, l'assenza di contraddizioni, l'adesione definitiva e costante a un sistema (ciò

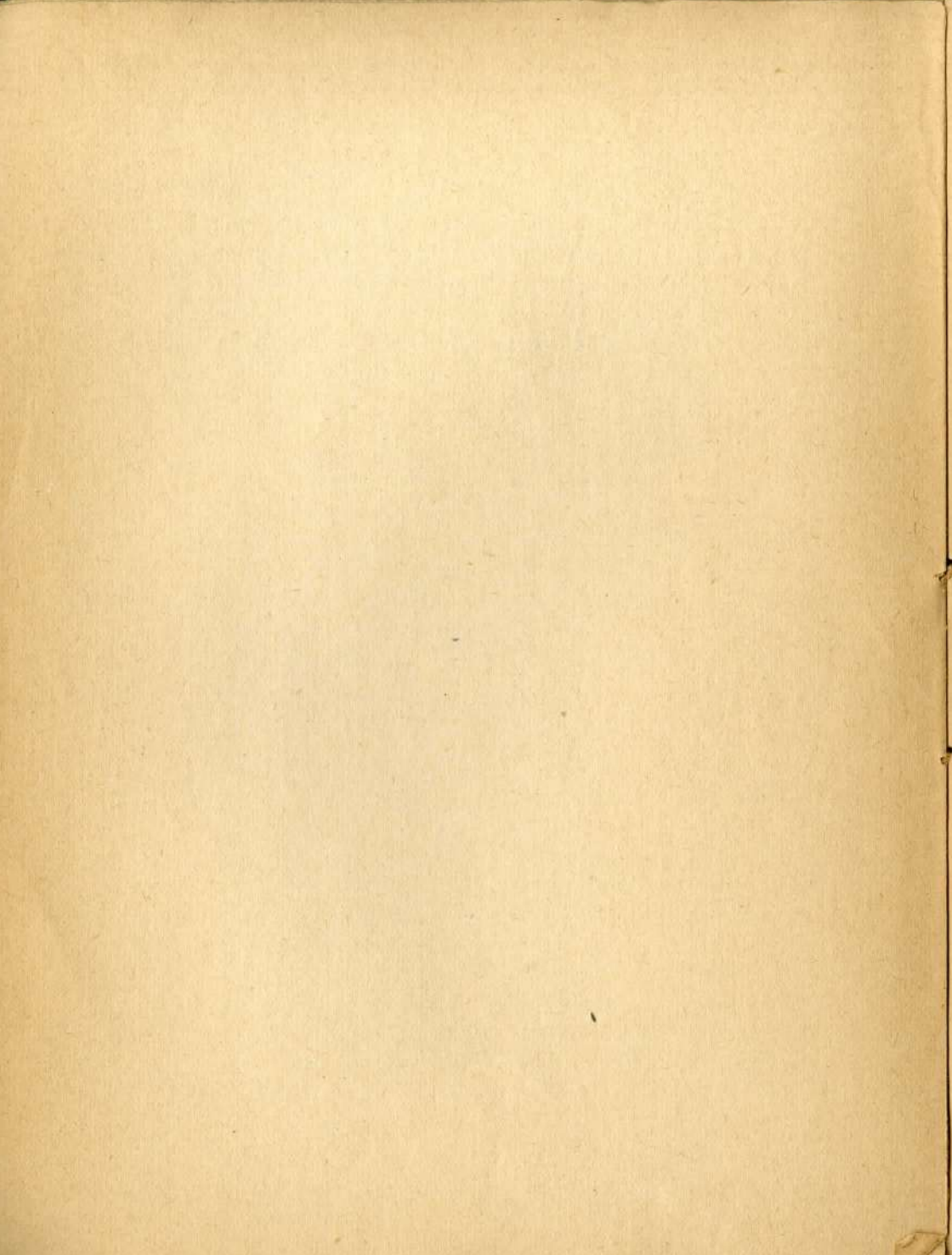
che viene considerato come prova di serietà filosofica) è mancanza di sincerità, è freddo e voluto sistemarsi e adagiarsi della mente in una soluzione. E il restarvi afferrato al sicuro dai dubbi, dalle sollecitazioni, dai punti interrogativi che ogni nuovo, intenso e sincero sforzo per penetrare la realtà e ogni revisione dei risultati raggiunti suscita dinanzi alla mente — è chiudere le porte della coscienza ai dubbi, alle sollecitazioni, alle interrogazioni, ineluttabilmente affacciate dall'offrirsi dei fatti e degli argomenti sott'altro aspetto da quello che pareva dianzi il vero.

Così alcuno può sentirsi nel medesimo istante — secondo che rapidamente percorre e riassume in un atto intuitivo interiore, l'uno o l'altro ordine di idee e di fatti — ateo e credente, cristiano e buddista, materialista e idealista, immoralista ed asceta.

« Cum aliis isto modo, qui legibus impositis disputant, nos in diem vivimus; quodcumque nostros animos probabilitate percussit, id dicimus, itaque soli sumus liberi ». (Cicerone: *Tusculane*, V, 11, 33).

« Faithfulness is to the emotional life what consistency is to the life of the intellect — simply a confession of failure ». (Oscar Wilde: *The Picture of Dorian Gray*).

« L'unité divine échappe à l'appréhension en un instant quelconque, par un acte quelconque de notre conscience; aucun messàge ne la révélera, ni ne dira dans quelle direction il faut la chercher;

elle restera toujours au-dessous de la pensée, derrière ce qui apparaît, dans l'ombre impénétrable et le silence impassible, de sorte que nous ne saurons jamais si elle existe ou si nous la rêvons, et que, si elle existe, tout ce qui irradie d'elle en notre atmosphère n'est que manifestations splendides et contradictoires; — auxquelles soient la louange et la gloire ». (H.-B. Brewster: *L'Ame païenne*).

Pro e contro la Logica.

Non esiste nella natura alcuna traccia di logica. Essa è il dominio dell'assurdo. Riflettiamo soltanto che non v'è vita che non abbia bisogno per vivere di distruggere altre vite e non debba essere necessariamente distrutta per la sussistenza di altre. Dalla pianta, agli insetti, agli animali d'ogni specie, all'uomo, è un incrociarsi di reciproche distruzioni rese necessarie dalla conservazione di altre esistenze. A che, allora, una forma di esistenza che non serve se non *per* altre? e a che *tutte* le esistenze, poichè ciascuna (dovendo distruggere per vivere ed essere distrutta per far vivere) non serve *che per* altre?

Riflettiamo ancora che si viene al mondo per morire, che la meta della vita è la morte.

Dato l'assurdo fondamentale della natura, si presenta il problema: perchè noi vi ci moviamo a nostro agio?

Perchè noi siamo un prodotto di questo assurdo. La natura, con la sua confusione, col suo illogismo, col suo caos, è quella che ci ha plasmati. Noi siamo sorti da questa confusione e da questo

illogismo. Esso ci ha foggiati adatti a sè come quei giocattoli che contengono un fantoccio costrutto in modo da potersi regger diritto su piani inclinati. Noi d'altra parte abbiamo adattato a questo caos i nostri organi e i nostri movimenti, sì che finiamo per scambiarlo con un ordinamento normale, come una famiglia di insetti — dopo che parecchie generazioni di essa nascessero in una gola montana agitata da un vento vorticoso — finirebbe per trovar normale il turbinìo disordinato dell'atmosfera e per potersi muovere in esso.

L'illogismo è naturale. Ciò che non è naturale è la nostra ragione che lo scopre, lo rileva e se ne lamenta. O, piuttosto, nella natura non esiste nè illogismo nè logica. Per una mosca che cade nella tela d'un ragno, per un insetto che viene travolto da una pioggia torrenziale non esiste assurdo; non esiste che un fatto, il fatto immediato, il fatto del momento, il fatto senza futuro e senza passato, senza ragione, ma anche senza irragionevolezza.

Fu quando sul mare tumultuante e disordinato della natura comparve la ragione umana che si creò l'illogismo e l'assurdo. Si creò, perchè solo essa lo vide; perchè solo per essa vi fu illogismo ed assurdo. Per questo si può dire giustamente che la coscienza umana è un epifenomeno.

Ma questo epifenomeno, questa piccola accidentalità, questa impercettibile escrescenza cresciuta sulla corteccia dell'albero della natura, ha voluto ad ogni costo cacciare la logica, che essa portava in sè, nella natura. E, non potendo mutare la na-

tura e cambiare i fatti, soddisfece il suo impulso logicizzando la natura mediante un sogno, il sogno delle religioni, il sogno del divino regno ultra-naturale della logica e della giustizia. Come il colpevole di vizio solitario, la ragione umana, non potendo stringere in realtà la natura fra le braccia della sua logica, e non potendo resistere al desiderio di stringervela, ve l'ha stretta in immaginazione.

Però, un'altra interpretazione si affaccia: se la natura è l'assurdo, e la coscienza umana ha in sè la logica; se la logica umana è la negazione dell'assurdo naturale; se la coscienza si sente su ciò in conflitto irriducibile colla natura; allora, non vuol forse dire che la coscienza non fa parte della natura e che ha un'origine diversa da questa?

Ciò che è miracoloso nella natura è l'assenza del miracolo. È che tutto proceda non a sbalzi, a capriccio, con casuale irregolarità, ma invece secondo leggi costanti. È che da un grano di frumento nasca sempre il frumento, e non talvolta la gramigna o la fava. È insomma che tutto operi e si svolga in obbedienza ad una logica soggiacente che noi ritroviamo, dai moti dei mondi allo spuntar dell'erba, sempre presente ed agente, e giammai smentita.

Ed è perciò appunto che la capacità di sentire stupore per le cose più naturali e comuni, la suscettibilità alla meraviglia, il senso del mistero, è l'indice più sicuro dello spirito filosofico. Platone dice: « È ben da filosofo questo sentimento, il meravigliarsi; di fatti, non v'è altro principio alla filosofia se non appunto questo; e chi ha detto che Iri è la figliuola di Taumante, non ha genealogizzato male, parrebbe » (*Teeteto*, XI, trad. Bonghi). E Hartmann: « Occorre saper arrestarsi con misterioso terrore davanti al problema della Sostanza assoluta, come davanti alla testa di Medusa. E ciò

è il vero indizio dell'attitudine metafisica » (*La Filosofia dell'Inconscio*, Parte III, XV, 4).

Questo, la regolarità, l'andamento normale, ordinario, comune, è il primo e l'unico miracolo. Il miracolo del Logos. Il mondo non è che l'aspetto esterno, l'esemplificazione esteriore del Logos, il quale ne costituisce la vera ed eterna essenza.

Una delle particolarità di questo miracolo che apparirebbe più meravigliosa se la consuetudine non uccidesse il senso di meraviglia, è il fatto che in ogni generazione nasca un numero press'a poco uguale di individui d'ambo i sessi. È il fatto che non accada mai che un bel momento vengano al mondo tutti uomini e nessuna donna, o viceversa; ovvero soltanto per tre quarti uomini e per un quarto donne. Se l'accidente, l'alogicità dominasse il mondo, ciò accadrebbe, come accade che gettando dei dadi si vegga talvolta comparire in tutti lo stesso numero. Ma poichè non accade mai che lo stesso sesso compaia in tutti gli individui d'una generazione, o solo in una proporzione assai prevalente, ciò vuol dire che la forza che regge e conduce il mondo è costituita di logica, è Logos, è Dio.

Ma vi è qualche cosa di ancor più meraviglioso. Vi sono due fatti attestati dai demografi: il primo è che nascono un po' più uomini che donne, il secondo (la cosidetta legge di Lint) che dei due sposi quello che trasmette il suo sesso al bambino è il meno robusto.

Ora i demografi indagano ed espongono il *perchè* di questi due fatti. Essi dicono che, essendo

necessaria alla specie la quasi uguaglianza numerica degli individui dei due sessi, quando una persona è più debole avrà per figlio un individuo dello stesso sesso, *perchè* la probabile prossima scomparsa del generante venga compensata da un nuovo individuo del sesso medesimo. E aggiungono che se nascono più uomini che donne è *perchè* ne muoiono anche di più, sia in causa delle guerre, sia in causa della più aspra lotta per la vita, rilevando inoltre che dopo una grande guerra in cui molti maschi sono periti (così dopo quelle di Napoleone I e dopo quella franco-prussiana) si accentua notevolmente, onde rifare l'equilibrio, la sproporzione a favore delle nascite mascoline.

Ora che cosa vuol dire che si ricerchino, che esistano questi *perchè?* Vuol dire che la forza, l'attività la quale è all'opera nel fatto generativo, possiede questi *perchè*. E, se si ripensa alla circostanza che per ristabilire l'equilibrio avvenga il fatto, dal punto di vista fisiologico assurdo, che precisamente l'individuo più debole imprima il suo sesso nel nascituro, e l'altro che dopo una guerra cresca il numero dei nati del sesso che appunto scarseggia, bisognerebbe concludere che quella forza, quell'attività, non solo possiede, ma scorge chiaramente e si pone coscientemente dinanzi questi *perchè*. E tutto ciò non vuol forse dire che la forza che sospinge il mondo è una forza materiata di ragione, una forza-ragione, un Logos?

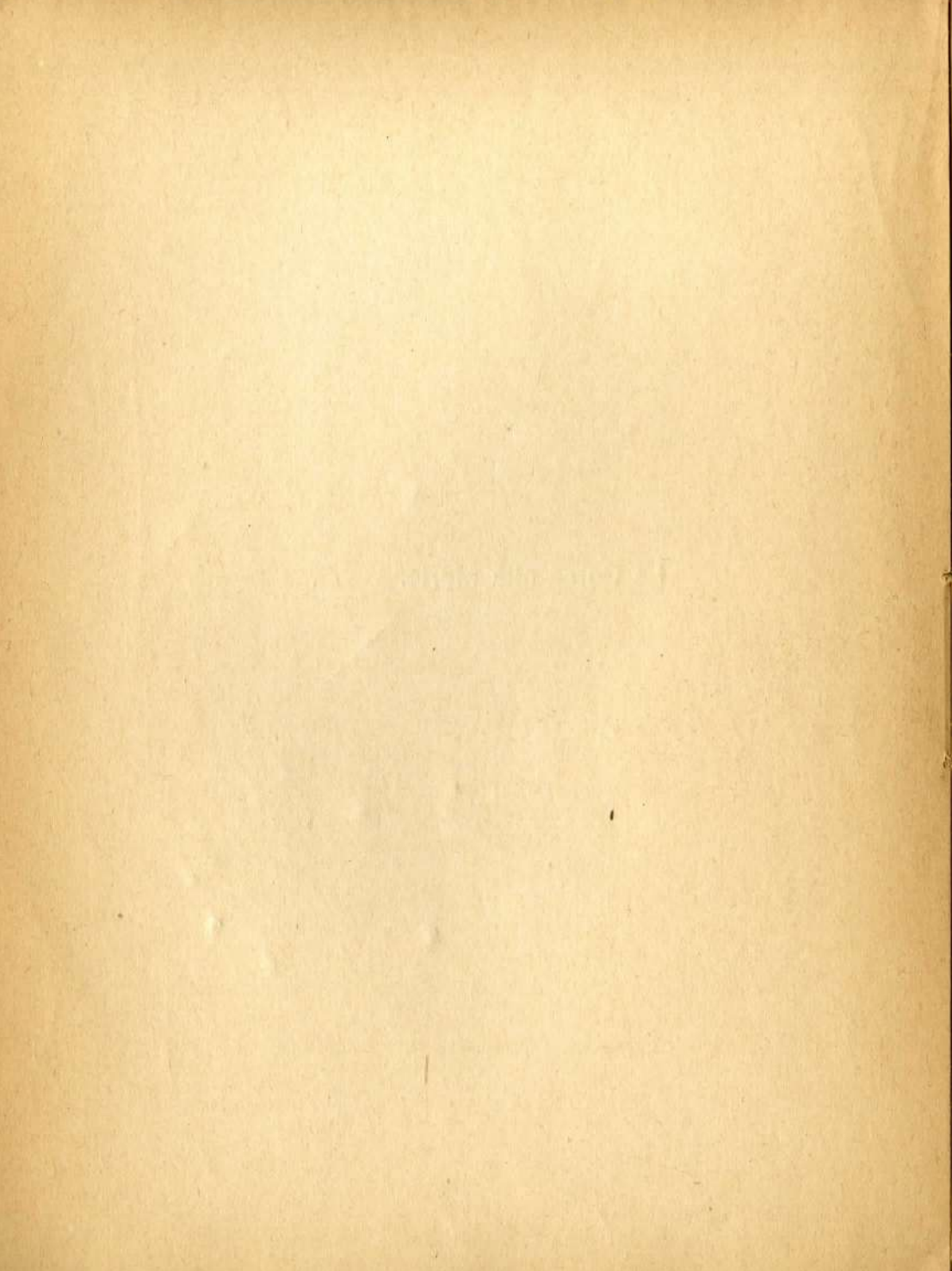
Per motivi d'un ordine assolutamente analogo appare un assurdo il timore di coloro i quali riten-

gono che in una società a tipo socialista, comunista od anarchico accadrà questo gravissimo inconveniente che tutti vorranno darsi alle professioni superiori.

No: quando tutti i mestieri e le professioni fossero socialmente parificate, e fosse tolta l'artificiale attrattiva che l'attuale sistema sociale accorda alle une sugli altri, il libero giuoco delle inclinazioni e delle vocazioni sarebbe sufficiente a proporzionare fra le varie occupazioni l'offerta di lavoro.

E questo libero giuoco sarebbe (come è difatti anche ora) regolato dal Logos che regge il mondo, con l'istessa sapienza di spedienti e di compensazioni con cui egli regola l'equilibrio tra le nascite maschili e quelle femminili. E come è un assurdo pensare che, sotto l'impero del Logos, nascano tutti uomini o tutte donne, così è un assurdo pensare che, anche tolte le artificiali costrizioni economiche, nascano tutte d'una medesima specie le vocazioni e le attitudini.

Così appare una volta di più che, sebbene i socialisti non se ne accorgano, la loro credenza implica la credenza nel Logos o in Dio.

La Corsa alla Morte.

. . . . . . la fretta
Che l'onestate ad ogni atto dismaga.
PURG. III, 21

Qui festinus est pedibus offendet.
PROV. 19 - 2

È oramai diventato un luogo comune che il nostro è il secolo della velocità. Dopo le ferrovie, le biciclette, e dopo le biciclette, le automobili. E mentre le automobili servono a soddisfare la frenesia della velocità tra le grandi distanze, le biciclette servono a sminuzzare e sbocconcellare la soddisfazione di tale frenesia lungo tutta l'ordinaria giornata e a rendere quasi intollerabile il far fronte alle abituali necessità di locomozione — dalla casa all'ufficio o all'officina, e simili — senza la rapidità concessa dal precipitoso strumento.

Quale è la conseguenza di tutto ciò? È, evidentemente, l'intensificazione della corsa alla morte. Nè io uso questa frase, come si fa d'abitudine, per alludere ai frequenti disastri cagionati dai novissimi

mezzi di locomozione. No: la corsa alla morte cui questi ci precipitano, ha un significato ben più intimo, spirituale e profondo, e ben altrimenti terribile, che non quello d'un precipizio materiale in cui s'infrange, qua e là, una volta per tutte, qualche esistenza umana.

❁

Che cos'è il tempo? I filosofi ne negano l'esistenza obbiettiva e dicono che esso è soltanto una « categoria » sotto la quale noi pensiamo le cose, in poche parole, una nostra produzione soggettiva. Lo stesso, o press'a poco, dicono i teologi, quando affermano che Dio è fuori dallo spazio e dal tempo (« Essere senza tempo e senza spazio » definisce Dio anche Fogazzaro nel *Santo*) e che quindi il tempo esiste per noi, esseri relativi, ma non esiste per l'Essere assoluto — ossia non esiste in sè.

Nè c'è bisogno, per accorgerci che il tempo non esiste in sè, di seguire la teutonicamente aspra e greve argomentazione di Kant, o quella francesemente sfavillante e leggera, ma sottile fino a disperdersi nella nebbia, del Bergson. Basta osservare la nostra esperienza quotidiana. E questa ci mostra come il tempo non sia una cosa quantitativamente obbiettiva, e come invece l'un tempo differisca dall'altro qualitativamente, cioè per le qualità che noi, soggettivamente, attribuiamo all'uno e all'altro.

Voi vi mettete in treno nella città A e in tre ore giungete nella città B a centocinquanta chilo-

metri di distanza. Voi partite a piedi dalla città A e in tre ore siete nel villaggio *a* a quindici chilometri dalle sue mura. Obbiettivamente il tempo sarebbe lo stesso. Ma quando voi siete giunti a piedi da A ad *a* e riflettete che il tempo impiegato è lo stesso di quel che sarebbe occorso da A a B in ferrovia, avete l'impressione che ciò non sia, e che quel tempo che avete tante volte impiegato per giungere in ferrovia da A a B sia molto maggiore. La distanza percorsa, il numero dei paesi e delle città oltrepassate, la quantità di oggetti intravisti nella corsa in ferrovia, danno alle tre ore di ferrovia un carattere qualitativamente diversissimo dalle tre ore di cammino, e fanno veramente di quelle un tempo maggiore di queste.

Il tempo, insomma, non è omogeneo. E se si vuol riconvincersene basta pensare all'andamento assolutamente diverso che esso prende durante l'attesa e durante un'occupazione interessante e piacevole. Voi aspettate l'amata ed essa non viene. I minuti calano sul vostro spirito, numerati e sentiti ad uno ad uno, lenti, pesanti, come un lungo pendolo che oscilli adagio adagio. E se essa più non viene, quella mezz'ora d'attesa resta, più tardi, nel vostro ricordo come un macigno, come una mole enorme di tempo consolidata e greve che ancor preme dolorosamente sull'anima vostra. Ma se essa viene, l'ora che passate con lei è più breve dei dieci minuti d'attesa e il tempo è diventato agile e snello, come il corto pendolo rapido d'un elegante orologio da tavolino.

Il Bergson (il più prodigiosamente sottile dei moderni investigatori del fenomeno del tempo) scrive in *Matière et Mémoire:* « Non vi è una durata impersonale e omogenea, la stessa per tutto e per tutti, che fluisca, indifferente e vuota, all'infuori di ciò che dura. Non vi è un ritmo unico della durata; e si possono immaginare molti ritmi diversi, i quali, più lenti o più rapidi, misurino il grado di tensione o rilassamento delle coscienze ». Egli osserva che nello spazio di un secondo, la luce rossa compie quattrocento trilioni di vibrazioni successive. Per avere la percezione di questo numero di vibrazioni, bisognerebbe separarle le une dalle altre per modo che si potesse contarle. Ora, il più piccolo intervallo di tempo di cui noi possiamo avere coscienza è di due millesimi di secondo. Per contare, adunque, i quattrocento trilioni di vibrazioni occorrerebbero venticinquemila anni. Quale differenza obbiettiva tra questi duecentocinquanta secoli e l'istante che ci basta a percepire il raggio di luce rossa? Nessuno. V'è la sola differenza subbiettiva che noi condensiamo duecentocinquanta secoli in un breve minuto secondo.

In una parola, siamo noi che creiamo il tempo, che lo allunghiamo e lo accorciamo a seconda delle nostre attitudini e disposizioni innate o acquisite. Per vivere a lungo basta far defluire il tempo con lentezza, e con quanta maggior lentezza lo si fa defluire tanto più a lungo si vive. A ciò serve ottimamente la noia. La noia è dunque la più sicura filosofia della longevità.

❀

Passiamo ad un altro ordine di considerazioni. Secondo una celebre teoria, fondata dal Pascal, praticata egregiamente dai gesuiti, rinnovata nel nostro tempo dal James (nel *Will to Believe*) e dalla dottrina pragmatista, il compiere gli atti esteriori come se si credesse, finisce a lungo andare per procurare la fede. Il senso generale di questa teoria è che gli atti che compiamo materialmente col nostro corpo influiscono potentemente a dare allo spirito determinati atteggiamenti in analogia a quegli atti esteriori.

È noto come il Campanella dicesse che quando voleva sapere che cosa taluno pensasse, ne contraffaceva l'espressione del viso, perchè questo movimento esteriore produceva nel suo interno pensieri verosimilmente analoghi a quelli che nutriva l'altra persona avente quella stessa espressione del viso. E un medico moderno, assai geniale scrittore, il D.r P. L. Levy, insegnando *L'Education rationelle de la volonté*, scrive: « Il nostro essere morale si manifesta per una triplice via: mediante il nostro atteggiamento (compresa l'espressione della fisonomia e i gesti), mediante le nostre parole, mediante i nostri atti. Mediante questa triplice serie di manifestazioni, possiamo esercitare un'influenza indiretta, ma reale e profonda, sulla nostra maniera di pensare, di sentire, di volere. Così, se siamo impressionabili, dobbiamo saper abituarci a scolpir la calma sul nostro viso e a moderare la vivacità dei nostri movimenti; se siamo timidi, a star dritti

sulla persona, a parlare a voce alta e distinta, a fissare francamente gli occhi sui nostri interlocutori. Così, i caratteri precipitosi debbono imporsi di camminare lentamente, di mangiare lentamente; l'indeciso di agire con prontezza », ecc.

La stessa tesi sviluppò ingegnosamente (nell'*Art de vivre*) un altro medico, il D.r Toulouse, noto ai lettori specialmente per la sua inchiesta medico-psicologica intorno a Zola. « I gesti (dice) influiscono sulle idee. Un impulsivo farà bene a sottomettersi ad alcuni esercizi giornalieri eseguiti con lentezza. Si collochi dinanzi a uno specchio e si sforzi di moderare i suoi gesti durante un periodo abbastanza lungo »...

❋

Possiamo adesso concludere.

La diffusione di mezzi sempre più rapidi di locomozione e la pratica di questi diventata abituale e diuturna producono due conseguenze.

La prima è che concentrano il tempo. E siccome il tempo non ha una durata omogenea e obbiettiva, bensì la durata soggettiva che il nostro spirito vi dà, questa concentrazione del tempo è veramente un accorciamento del tempo.

La rapidità della locomozione produce l'effetto psicologico di accorciare la nostra vita. È come se il tempo della nostra vita venisse messo in uno strettoio e costretto a condensarsi in un volume più piccolo.

La seconda conseguenza è che, siccome i gesti e gli atti esteriori determinano l'atteggiamento dello

spirito, così l'abitudine esteriore della precipitosità a poco a poco accelera l'intimo ritmo del nostro spirito stesso, ci fa interiormente incapaci di tranquillità e di posa, ci suscita un'interna incessante precipitazione, la quale ci rende impossibile di consistere nel presente, ci sospinge di continuo verso l'avvenire, e, anzichè nel presente, ci fa vivere nel futuro, sottraendoci così l'unica base reale della vita; e, infine, fa del nostro individuo interiore una persona curva in avanti in una corsa disperata verso...

Verso ciò a cui non pensiamo mai nel turbine della velocità, nella vertigine delle occupazioni che ci distraggono; ma a cui, in forza appunto della distrazione, ci avviciniamo con tanta maggiore rapidità. Verso la morte.

Con l'uso ognora più esteso dei più veloci mezzi di mozione noi attestiamo sempre meglio quel che filosofeggia Dörling nel *Male del Secolo* di Max Nordau: « Il fine unico della vita è la morte, fine verso il quale tende avidamente l'attività di ogni organismo vivente ».

PRIMO INTERLUDIO

L' EDERA

L' edera verde del suo manto or cinge
Le mura immani del castel vetusto;
Penetra e rode; e, ognor più in alto, il fusto
Tra sasso e sasso le sue barbe spinge.

Si sgretola all' amplesso che lo stringe,
Sfibrandosi, il maniero ampio e robusto:
Il tenue stelo del sottile arbusto
A ruina il castel fiero costringe.

Tal, sovr' un' altra mole, ancor possente
Di ciclopiche mura e rocche austere,
Con lenta e pazïente opra fatale,

Diroccando i bastioni, e le opulente
Torri, e le arcate, e le postierle nere,
Tenace edera verde, un' idea sale.

IL SALUTO

Entro al mio cuore, o Dante, si rinnova
L' eco dispersa del tuo dolce canto;
Torna alla mente, rinascente incanto,
Fiore di poesia, la Vita Nuova;

E la tua opra, Angelico, cui santo
Spirito par che dall' eccelso piova,
Riede qual visïon vaga, e ritrova
La nota via del cor che l' amò tanto;

Poi che costei, che tien da Beatrice
Il dolce riso, e il mite sguardo blando
Dalle vergini tue tien, Fiesolano,

Mi salutò, con gesto lento e piano,
La fronte di pensiero irradiatrice,
Grave e soave, al mio passar chinando.

INCESSU PATUIT DEA

Ella passa. Per l' etra irradïato
Dalla bellezza sua, trema un bagliore
Come di cielo, e a torno al crin gemmato
Segna la luce un cerchio di fulgore.

Emerge dritto, come un giglio in fiore
Da un' anfora d' argento cesellato,
Il capo suo, trionfo dell' amore,
Dal petto suo, trionfo del peccato.

Ella passa. Dal cor s' alzano in gloria
Alla divina, tra un sonar di rime,
Tutti i pensieri in canto letiziale.

Ella passa. E la Dea della Vittoria
Guarda, secura, dalle empiree cime,
La tizianesca sua fronte regale.

IL PLENILUNIO

All my old romantic legends,
All my dreams come back to me.
Longfellow.

La radïante azzurrità distende
Limpido in alto il suo sidereo velo.
Rifulge il plenilunio; e, come in cielo,
Nel cuor che pensa a voi la luce splende.

Passano le romantiche leggende
In visïon per il notturno gelo:
Ansia d'eroico amore, ardente anelo
D'epici abbracci, in petto or mi discende.

Così, nella purezza luminosa
Della notte fulgente e costellata,
Libra il desio più alto e trionfale

L'anima; e, intimamente estasïata,
Della speranza mia silenzïosa
Eleva al cielo il cantico augurale.

LA FATA

Il piccolo aulente giardino
Nasconde nell' ombra una fata:
Io sento nel cuore il divino
Influsso dell' aura incantata;

E tutto, se cade rosata
La sera, o se sorge il mattino,
Di lei parla, dalla chiomata
Acacia, al più umil fiorellino.

Il sol mite, e il ciel di zaffir
Mi parlan, mi parlan di lei.
Io chiedo: o fata, ove sei?

Io chiedo: nessun mi sa dir
Chi sia? entro quale ombra fonda
La fata gentile s' asconda?

GRATA VICE VERIS

Per la tua fronte, le purpuree rose
Aprono al sole le corolle aulenti;
Per il tuo petto, fresche e dilettose,
Dan le vïole il loro alito a' venti;
Per la tua bianca mano, il lilïale
Calice oscilla sullo stelo, altero;
Fiorisce, pel tuo cuor, nel mio pensiero,
Profumato d'amore, il madrigale.

RAGGIO DI SOLE

Mille ruotano, in vario ordine alterno,
Nel raggio d'or pulviscoli raggianti;
Nè più vaga armonia gli sfavillanti
Astri sospinge nel lor moto eterno.

Or, se in quel polverio, che a pena io scerno,
Una sfera nudrisse alme pensanti
Cui sembrasse sistema ampio e superno
Quel volteggiar di corpicciuoli erranti,

Penso ch'esse potrian pur cento e cento,
Dai moti e dal riflesso aureo splendore
Di quella polve, trar leggi, e ammirando

L'armonia dell'augusto firmamento,
Andar d'un Dio, supremo reggitore,
Siccome noi facciam, favoleggiando.

Teoria dell'immortalità.

Il punto da cui bisogna partire per comprendere che l'*io* (come costituzione separata d'una personalità) è un'illusione, è il seguente:

Senza l'unione di quelle due determinate persone che mi generarono, che cosa sarebbe accaduto di *io*? *Io* sarebbe venuto al mondo?

Non parliamo qui dell'*io* inteso come complesso d'una determinata costituzione psicologica. In questo significato la risposta sarebbe negativa, perchè ogni costituzione psicologica tale e quale esiste, col suo contenuto particolare e le sue accidentalità, presuppone l'unione delle due determinate persone che generarono l'individuo in questione, e senza detta unione non si sarebbe potuta formare.

Parliamo dell'*io* come pura e semplice autocoscienza; come ciò in cui consiste la facoltà interiore di dire *io*; come intuizione interiore del me, secondo l'espressione di Kant; come *io* puro, secondo quella del James.

Se, dunque, le due persone che mi generarono non si fossero unite, questo *io*, questo qualche cosa

che dice in me *io*, non avrebbe forse detto mai *io*, sarebbe stato eternamente sepolto nella notte, o avrebbe invece detto *io* in qualche altra persona? *Io*, questo stesso *io*, ciò che io sento come *io*, avrebbe potuto nascere da altri genitori? O avrebbe potuto non nascere? E se non fosse nato, chi avrebbe potuto dir *io*, chi cioè avrebbe potuto dire di sè questa parola col contenuto identico, che io vi immetto? Forse questo stesso contenuto, questa precisa particolar luce, questa medesima determinazione, questo medesimo senso di intima proprietà soggettiva, questo significato esclusivo, che io annetto al pronome *io* avrebbe potuto trovarsi — *questo stesso*, il *mio* — nell'interno d'un'altra persona? Insomma, senza l'unione dei miei genitori dove si sarebbe trovato *io*?

Dove? In tutti.

Per ogni uomo sta il problema: senza l'unione di quelle due determinate persone che lo hanno generato, il suo *io* (inteso sempre non come determinata costituzione psicologica, ma come pura e semplice coscienza di sè) il suo *io* sarebbe nato? È proprio il fatto singolare, accidentalissimo, che il maschio *a* si sia congiunto colla donna *b* quello che ha dato origine a ciò che dice *io*, all'autointuizione, che costituisce il nucleolo centrale ed essenziale di questo dato uomo? Allora, se il maschio *a* si fosse invece congiunto alla donna *c*, ciò che dice *io* in quest'uomo non sarebbe nato. E non sarebbero nati questi innumerevoli nuclei di autointuizione, questi innumerevoli « ciò che dice *io* » che costituiscono gli uomini

d'una generazione, se i maschi della generazione precedente si fossero uniti ad altre donne che non quelle con cui si sono effettivamente uniti.

Ma se gli attuali « ciò che dice *io* » non potevano nascere che mediante la combinazione realmente avvenuta dei maschi e delle femmine della generazione precedente, una combinazione diversa avrebbe fatto nascere dei « ciò che dice *io* » diversi. Eppure, anche i nati da quest'altra combinazione avrebbero sempre detto ugualmente *io*. Sicchè, in questi ipotetici nati da una combinazione diversa di maschi e di femmine, avrebbe detto *io* qualche cosa di diverso da ciò che lo dice nei nati dalla combinazione effettivamente avvenuta. E siccome in questi ultimi ciò che dice *io* è l'*io*, in quelli avrebbe detto *io* qualche cosa che non è l'*io*.

Con più brevi parole: negli uomini attuali c'è indubbiamente il vero, l'autentico *io*, il concreto e realissimo « ciò che dice *io* ». Allora, negli ipotetici nati da una combinazione di maschi e femmine diversa, vi sarebbe stato un « ciò che dice *io* » menzognero, avrebbe detto *io* ciò che non è *io*, un qualche cosa di camuffato da *io*, un *io* falso.

E quindi per far nascere il vero, l'autentico *io* sarebbe occorsa una curiosissima armonia prestabilita che avesse condotto, attraverso i mille accidenti che presiedono alle unioni sessuali, precisamente a quelle unioni che erano necessarie per dare alla luce i veri *io*.

Ma gli *io* che vi sono attualmente nel mondo — ciò che negli uomini attuali dice *io*, ciò che

ognuno vede come *io*, ciò che costituisce in ognuno l'atto di intuirsi come *io* — questi *io*, i veri *io* — sarebbero nati qualunque fosse stata la diversa combinazione con cui gli uomini e le donne della generazione precedente si fossero congiunti. Anche *io*, anche il mio *io* (sempre inteso come pura e semplice facoltà di percepirmi *io*) sarebbe esistito, quand'anche i miei genitori non si fossero uniti, o ciascuno si fosse unito con una persona diversa.

Sarebbe esistito in ogni altro uomo. Ciò che dice *io* in me, questa facoltà che mi appare caratteristicamente e particolarmente mia propria di sentirmi e dirmi *io*, appunto questa stessa, con perfetta identità nel senso di soggettività, di particolarità, di individualità, di specializzazione, è quella che esiste in ogni altro. Precisamente quella tinta, quell'accento interiore di mia esclusiva appartenenza che io do al pronome *io*, precisamente quella tinta e quell'accento mio, sono quelli che esistono in tutti. Non si tratta di più cose, identiche, ma *più*, come di due oggetti che pure essendo perfettamente simili sono due. Si tratta d'una stessa, unica e sola cosa. La visione interiore che io ho dell'*io* è precisamente quella che esiste in ogni altro. L'*io* considerato come *io* puro, come semplice autointuizione, come semplice coscienza, è la stessa cosa, anzi una cosa sola in tutti. Se la mia individualità non si fosse formata, quel qualche cosa che in me dice a sè *io*, direbbe pure a sè *io* in qualunque altro, ed *io* la udirei dire a sè *io* in chiunque. Se la mia persona non fosse nata, la facoltà di dire *io*,

che ora esiste in me, avrebbe detto *io* negli altri. Io sarei stato *io* negli altri.

L'*io*, la facoltà di dire *io*, è una cosa sola ed unica, che soltanto illusoriamente si spezza in varie individualità. Se il velo di questa illusione potesse cadere, noi ci scopriremmo identicamente *io* in ogni altro.

Come attraverso le variazioni psicologiche che subisce durante la vita una persona, permane in essa un unico *io*, così esiste solo un unico *io* attraverso quelle varietà psicologiche d'un solo fatto centrale (l'autocoscienza) che sono i molti individui. Questa visione interna che io ho del mio *io*, sono sempre stato *io* che l'ha avuta in tutti e sarò sempre *io* che in tutti continuerò ad averla.

E così, dopo la morte, ciò che ora dice *io* in me continuerà ad essere precisamente la stessa cosa che dice *io* negli altri.

Che vi è in questa idea di difficile ad accettare? Forse che dopo la morte ciò che vi è in noi di corporalmente vivo non passa a vivere in altri organismi? Forse che la nostra fisica energia di vita non rientra nel serbatoio dell'energia di vita universale? Del pari, dopo la nostra morte, la nostra coscienza continua a vivere in tutti gli *io*, nelle coscienze e negli *io* che costituiscono tutti insieme una cosa sola, la fucina universale d'ogni energia di autocoscienza, la Coscienza unica, l'unico Io.

« Quando io dico: *io*, io non intendo di me come di un *questo* che esclude ogni altro; ma ognuno è appunto ciò che io dico « io », quell'*io* che esclude

da sè tutti gli altri... L'io è l'universale in sè e per sè; e il comune è anche una forma, benchè esterna, della universalità. Tutti gli altri uomini hanno comune con me di essere io, come a tutte le mie sensazioni, rappresentazioni, ecc. è comune di essere le mie ». Hegel: *Enciclopedia*, § 20.

« I saggi non compiangono i morti nè i viventi, giacchè mai non fu tempo in cui Io non fui, nè tu, nè questi principii, nè invero sarà in cui non esisteremo noi tutti in avvenire ». *Bhagavadgîtâ*, Canto II.

Scorcio di filosofia della storia.

Per qualche tempo, la filosofia della storia è stata considerata come una scienza finita e tramontata per sempre. L'abuso delle costruzioni a priori vi aveva dato il primo colpo, e il secondo ve lo diede la sociologia che pretese sostituirsi ad essa e che, in ogni modo, assorbì tutta la somma di attenzione e di attività scientifica che prima era dedicata alla filosofia della storia. Ma la sociologia non è la filosofia della storia; e basta, per esserne persuasi, confrontare semplicemente un trattato di quella con uno di questa: nel primo si troveranno analisi e studi circa la formazione e lo sviluppo dei vari istituti sociali (Stato, proprietà, famiglia, istituzioni ecclesiastiche, ecc.); ma vi si cercherà invano ciò che forma invece tutto il contenuto del secondo, un'interpretazione degli avvenimenti storici e politici, delle azioni occorse sul teatro del mondo, e la ricerca d'una legge, d'un criterio generale che li domini e li spieghi.

Perciò (senza pretendere di aver determinato in modo scientifico la differenza tra sociologia e

filosofia della storia) ci pare evidente che quest'ultima scienza ha diritto di rimanere accanto alla prima, perchè ciascuna di esse risponde ad un'esigenza diversa: la prima studia il formarsi e l'evolversi degli istituti; la seconda, più propriamente, l'insieme del movimento di quei fatti che si potrebbero chiamare strettamente politici: quell'insieme di guerre, di paci, di espansioni coloniali, di formarsi e dissolversi di imperi che è concorso a costituire quello che noi chiamiamo la storia.

E se si vuol rintracciare una legge generale della storia bisogna rifarsi al pensiero hegeliano. Bertrando Spaventa scrive: « L'unità concreta degli Stati, degli spiriti nazionali, questo *individuo*, che non è uno Stato tra gli Stati, non uno spirito tra gli spiriti (nazionali), ma l'universalità reale degli spiriti, questo è l'*umanità*, cioè lo *spirito nella sua assolutezza*. — Questo spirito, nel quale tutti gli spiriti, i nazionali e gli individuali, hanno la loro verità, è, se mi è permesso di usare una frase un po' sciupata, l'*eroe vero* della storia del mondo. E filosofare sulla storia vuol dire studiare appunto le gesta di questo *eroe*, come *uno ed unico* eroe nelle diverse nazioni, stirpi, spazi e tempi, come *uno* spirito; *una* coscienza di sè medesimo. La storia come oggetto della filosofia, è lo sviluppo di questa infinita personalità » [1]).

È così: la legge della storia è il formarsi progressivo, attraverso interruzioni e ritorni, dell'« uma-

---

1) *Principî di Etica* (Napoli, Pierro, 1904, pag. 164).

nità », della coscienza, dello spirito « umani », di sopra e oltre la coscienza e lo spirito regionali, nazionali, di razza.

※

Come tutte, probabilmente, le formazioni naturali, anche questa dello spirito di « umanità » ebbe i suoi tentativi, i suoi abbozzi, i suoi primi accenni, falliti e sperduti. È verosimile che nel periodo incommensurabilmente lungo di evoluzione organica che mise capo, come prodotto ultimo, all'uomo, le forze naturali abbiano estrinsecato qua e là, prima che quest'ultimo prodotto potesse fissarsi e resistere, altri organismi altamente dotati e capaci in sè di ulteriore perfezione, ma che per il mancare o il venir meno di circostanze favorevoli sono andati miseramente dispersi e senza lasciare traccia di sè. Chissà quanti abbozzi, quanti tentativi, quante prime foggie di un organismo superiore, di un *uomo,* plasmò la natura prima di riuscire ad esprimerne dal suo seno uno, provvisto delle qualità necessarie o formato nel momento e nell'ambiente opportuno, per poter durare, moltiplicarsi, svilupparsi, perfezionarsi, diventare in una parola l'*uomo* che noi conosciamo, lo spirito comprensivo, il prodotto più grande, più alto, più completo, del processo della materia. Quegli abbozzi, quei tentativi, quelle prime foggie, cadute e disperse, furono come i gradini per giungere a quest'ultimo risultato, come gli sforzi coi quali la natura cercava ancora invano di concretare l'espressione più elevata e definitiva di sè stessa.

Ciò che non si può enunciare se non in forma di ipotesi riguardo alla natura si riscontra come fatto nella storia; e il parallelismo tra il fatto nella storia e l'ipotesi ora enunciata riguardo alla natura corre completo.

Noi vediamo, si può dire, la storia fin dai suoi primi passi sforzarsi di attuare questa coscienza, questo spirito di « umanità » che ne doveva essere il prodotto ultimo, quello che solo ora scorgiamo formarsi in modo stabile e resistente. Noi vediamo la storia tentare fin dai tempi remoti, i primi abbozzi, le prime foggie di questo spirito, abbozzi e foggie, che per la loro immaturità intrinseca o per quella dell'ambiente, caddero e scomparvero tutte. E noi vediamo, infine, la storia tendere incessantemente alla formazione di questo spirito, rinnovando di continuo i tentativi, riprendendo la costruzione mediante i materiali della rovina antecedente, coll'ostinata pazienza d'un ragno che continuamente rifà la sua tela continuamente disfatta.

I primi imperi orientali, nei quali si operò la mescolanza di tante genti del mondo antico; l'espansione ateniese e poi l'impero di Alessandro il Grande (con cui generalmente si fa terminare la storia della Grecia, mentre, dal punto di vista che teniamo qui, essa piuttosto incomincia da quello) nel quale si operò il contatto se non la fusione d'una parte dei popoli occidentali con una parte degli orientali; furono i primi abbozzi, i primi tentativi di formazione di questo spirito di « umanità », dell'assoluta unità verso cui naviga la storia, analoghi ai primi

verosimili abbozzi di *uomo* tentati dalla natura organica prima di riuscire a stabilirne e a mantenerne il tipo. Quello spirito e quella unità sembrarono raggiunti con l'Impero romano, e lo sembrarono a buon diritto a chi vi viveva e non conosceva le genti innumerevoli che esistevano fuori di esso e che non partecipavano a quello spirito e a quella unità: cosicchè allora, insieme all'unità politica, e, quasi a dire, materiale, s'era veramente formato anche lo spirito, la coscienza dell'unità, per cui il filosofo poteva proclamarsi cittadino del mondo. Ma la formazione era prematura per la ragione accennata che troppe genti ancora non partecipavano a quell'unità sia materialmente, sia spiritualmente. Ed essa pure rovinò come un tentativo grandioso, come un abbozzo gigantesco, ma che non aveva ancora in sè gli elementi per durare, mancandogli l'organizzazione completa di tutte le genti che erano o potevano giungere sul proscenio della storia.

Ma appena compiuta la rovina, la ricostruzione incomincia. Appena caduto il grande abbozzo, riprende la tensione dell'energia storica verso la costruzione dell' « umanità ». Sui rottami e sul pulviscolo del colossale, ma imperfetto edificio ritorna ad agire la forza unificatrice. L'opera sembra ancora una nuova volta, se non mediante il perfetto *monismo* politico di Roma, almeno mediante un'organizzazione dualistica, compiuta con Carlo Magno e Bisanzio. Nuova rovina, e nuovi tentativi di ricostruzione: la forza unificatrice continua ad operare

producendo sopra i Comuni le Signorie e sopra le Signorie le Nazioni, o almeno, come in Italia per un istante, l'equilibrio federativo nazionale; ed estrinsecandosi anche, in modo effimero, perchè affrettato e più individuale che collettivo, con formazioni internazionali, come quelle di Carlo V e Napoleone. Finchè di rovina in rovina e di costruzione in ricostruzione noi giungiamo al tempo presente, rintracciando sempre nella storia questo sforzo verso la creazione della coscienza universale, dello spirito di « umanità » che è la sua molla profonda, la sua legge suprema, la sua unica spiegazione.

❋

Ma nel tempo presente noi riscontriamo un fatto nuovo, non mai prima d'ora apparso nella storia. Esso consiste in ciò che ora per la prima volta *tutti* i popoli della terra sono venuti in contatto tra di loro. Se i tentativi precedenti di costruzione dell' « umanità » fallirono, ciò è dovuto al fatto che nessuna organizzazione è stata mai « umana », che da ognuna di quelle rimaneva fuori, materialmente o spiritualmente, una gran parte dell'umanità: dall'impero di Alessandro l'Asia orientale e l'Europa occidentale, da Roma i Barbari, da queste e dalle successive formazioni (e intendiamo non solo unità statali ma altresì sistema di rapporti tra i vari Stati) gran parte del mondo come la Russia, l'America, l'Africa, l'Asia. Per la prima volta, ripetiamo, in quest'ultimi decenni, *tutti* i popoli della terra sono venuti in contatto tra di loro.

Le industrie e i commerci, le guerre e le paci hanno per la prima volta chiamato tutti i popoli dell' universo in un' orbita sola, li hanno avvolti in un' unica atmosfera. L' organizzazione, il sistema di rapporti, che quei fattori producono sono organizzazione e sistema per la prima volta veramente universali, « umani ». Non è più possibile che all' infuori di questo sistema se ne formi un altro estraneo al primo, che limiti il primo, e, irrompendo contro il primo, lo dissolva o si dissolva. L' attuale sistema di rapporti, che raccoglie in un solo circolo le vecchie nazioni europee e la Russia, l'America e l'Australia, e anche la Cina e il Giappone, e le fa tessere tutte la stessa trama politica internazionale, questo sistema non lascia fuori di sè alcun residuo: non vi è più nella storia un margine oscuro, donde possano uscire i Barbari come di fronte al basso Impero romano, i Mussulmani come di fronte all' Europa del XV secolo, o spuntare razze nuove o strane di cui si avevano solo notizie remote e fantastiche e che costituivano un altro mondo, un' altra « umanità ». No: l' umanità è oramai per la prima volta tutta in presenza, e tutta insieme elabora un sistema di rapporti a tutta comune.

La coscienza dell' « umanità », quindi, alla cui creazione tende tutta la storia con tentativi incessanti, e nel passato inutili, per la prima volta si costruisce sopra una base solida, sull' unica base che rende la sua attuazione possibile. L' organizzazione di tutto il mondo in pochi grandi imperi

fiancheggiati da alcuni Stati minori, equilibrantisi tutti tra loro in un sistema unico; il fatto che questo sistema abbraccia oramai il globo intero; quest'è la base estrinseca su cui si elabora lo spirito dell'umanità. Il quale per ciò appunto che industrie e commerci, guerre e paci, hanno messo in contatto tutte le genti umane, si forma intimamente mediante la reciproca intuizione, il riconoscimento, l'apprezzamento e infine l'adozione parziale del pensiero altrui da parte di popoli finora del tutto estranei l'un l'altro. Le correnti letterarie, i partiti politici, i costumi divengono universali; accenna a diventare universale, a cominciare da alcune sue parti, il diritto. I giapponesi fanno propri qualcuno dei nostri ordinamenti, e quindi, dei nostri modi di pensare, e non è ancor detto che dalla conoscenza più intima degli orientali non sia per venire a noi taluno dei loro concepimenti, qualche lato della loro filosofia della vita, tanto diversa dalla nostra, ma forse superiore a questa. Noi, in forza del contatto stabilitosi fra tutti i popoli dell'universo, cogliendo nel concetto di « umanità » il punto comune che v'è fra noi e le genti da noi più diverse e finora quasi ignote, abbiamo modo di superare l'« occidentalismo » di Augusto Comte, e di creare il vero « umanesimo ». Insomma dal fermento prodotto da questa universale mescolanza di tutte le genti e di tutti gli spiriti particolari, scaturisce — e la vediamo progressivamente formarsi sotto i nostri occhi — la coscienza unitaria umana, la quale è già, e sarà ben più nell'avvenire

prossimo, cemento spirituale saldissimo, del sistema di equilibrio, normale e pacifico, di tutti gli Stati del mondo, perchè alle divisioni politiche, che stanno del resto oramai per raggiungere l'aspetto di una generale e non profondamente mutabile contiguità, non corrisponderà più una divisione di pensiero, un abisso spirituale. E quale meta ultima e remota di questo processo ci è dato intravvedere come fa il De Marinis, l'umanità « rappresentata da un solo tipo etnico, da una unità e uniformità perfetta di razza, da una uguaglianza di poteri mentali e in generale psichici, dall'unità del linguaggio, dalla uniformità e comunità dei mezzi tutti per l'adempimento ai bisogni della vita » [1]).

❋

Da questi rapidi tratti ci pare risulti che la formazione dello spirito di « umanità », legge e meta della storia, dopo essersi, di continuo lungo il corso di questa, manifestato in abbozzi e in tentativi caduti in dissoluzione, ora per la prima volta, sta formandosi e concretandosi solidamente. Sicchè si può dire, in un certo senso, che la storia dell'*umanità*, incomincia solo ora.

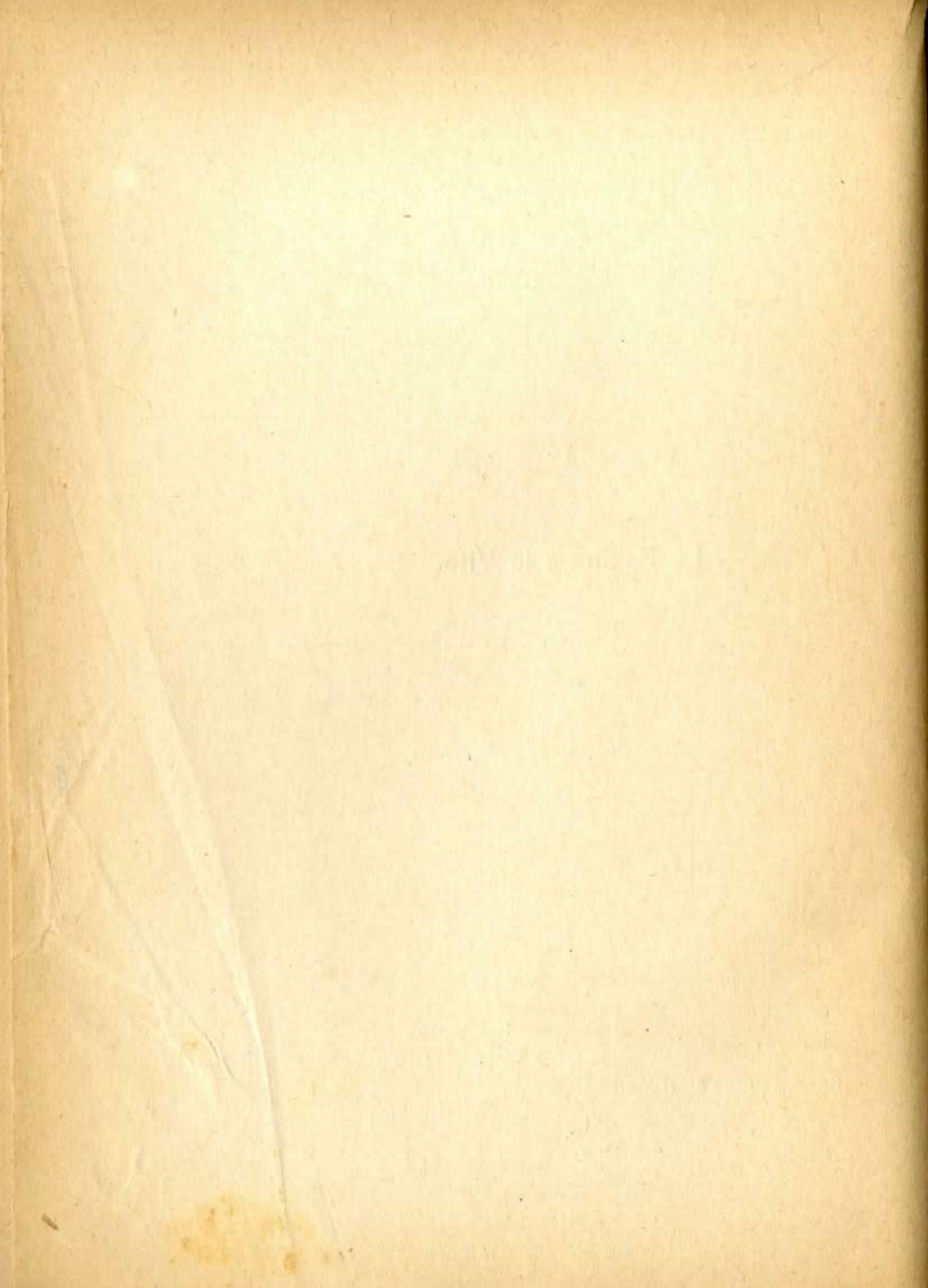
Questa coscienza *umana* reca in sè, come concrescenza necessaria e naturale, la pace. Quanto abbiamo detto dianzi ci fa capire perchè la pace non sia stata mai raggiungibile finora e perchè solo ora lo sia, e perchè, quindi, sarebbe un errore il

---

1) De Marinis. *Sistema di Sociologia* (Torino 1901, p. 448).

dedurre dall' eternità della guerra nel passato la sua eternità nell' avvenire. La pace non fu raggiungibile finora perchè da tutti gli equilibrii fino ad oggi formatisi restava fuori un residuo più o meno grande, il quale presentava un' esca alla conquista o moveva esso stesso alla conquista contro un raggruppamento politico a lui estraneo. La pace è solo possibile oggi, e le stesse guerre odierne necessariamente la preparano, perchè oggi soltanto il sistema di equilibrio internazionale sta formandosi (per opera delle stesse guerre) in modo universale e senza lasciare fuori di sè alcun residuo.

Lo spirito dell' « umanità »; questa è dunque la suprema legge della storia. Questa è la meta verso cui tende il millenario sforzo del processo storico. Questo è l' unico filo che giova a districare l'immane aggrovigliamento degli eventi umani. Questa è la divina efflorescenza a far sbocciare la quale sale da secoli sempre più alta la linfa nell' albero della vita dei popoli.

La Pagina e la Vita.

Gli istinti malvagi, peccaminosi e delittuosi possono sfogarsi per due vie, una delle quali, generalmente, esclude l'altra: la via pratica, e la via teorica. Il fermento di immoralità, che sobolle nello spirito umano, può dar fuori per la via d'un sistema filosofico audacemente eterodosso o di produzioni d'arte corrotta: e allora, il fatto che esso sia venuto, per dir così, a suppurazione in questa forma teorica, consente, anzi cagiona, una vita pratica corretta e morigerata. Ovvero quel fermento può dar fuori per la via pratica, con la delinquenza e la immoralità di fatto: e, allora, esso esclude ogni manifestazione teorica di immoralità, anzi spesso s'allea con la professione di fede morale (o religiosa) più ortodossa. Si direbbe che quel tanto di perversione che alberga nello spirito si esaurisca completamente per l'uno o per l'altro dei due canali, così da non rimanerne più, quando fluisce per l'uno, da alimentare l'altro.

Il delinquente di fatto non detta teorie sulla delinquenza: e invece studiosi, incapaci del più pic-

colo atto nocivo, demoliscono coi loro libri, ogni fondamento di responsabilità pel delitto od ogni base della morale. E qualche poeta, riputato osceno, ci tiene ad avvertire che, se la pagina è lasciva, la vita è onesta (cfr. Stecchetti: *Ed anche a me dall'innocente cuna...)*

Ciò è una prova che tutto è spirito, e che, nella totalità dello spirito, l'atto e il pensiero non sono che due forme equivalentisi d'uno stesso principio. Il corpo non è che spirito esteriorizzato. Quella somma di immoralità che v'è nello spirito può manifestarsi indifferentemente, ma esclusivamente, o come immoralità del corpo, o come immoralità del pensiero. Così, talvolta, l'arte o la filosofia non sono che mezzi leciti per dar libero corso a tendenze illecite.

La lettura dei romanzi è dannosa per due ragioni:

1. I romanzi ci mostrano la vita umana racchiusa in poche centinaia di pagine e tale da poter essere percorsa dal principio alla fine in poche ore. Essi ci rendono a lungo andare sempre presente la sensazione della brevità, della velocità, della tenuità della vita, e sono fonte perciò di profonda tristezza.

2. Il lettore di romanzi vede passare dinanzi ai propri occhi le più diverse e contradittorie conce-

zioni della vita. Egli si abitua a questa diversità e a questa contradittorietà e finisce per non avere più una propria solida concezione dell'esistenza, per pensare che tutte sono possibili, e per perdere così il sentimento della stabilità e della universalità dei concetti morali fondamentali.

È strano come vi siano stati da secoli e continuino ad esservi uomini che trovano necessario per fare della poesia di allineare i concetti in righe di determinata lunghezza e con certe assonanze.

Ciò nuoce, in realtà, alla poesia, perchè più spesso che non si creda il verso e la rima servono ai poeti a far perdonare a sè stessi la scarsità di pensieri o la mediocrità di pensiero.

Se non esistessero i versi e le strofe, e i poeti scrivessero in prosa, soltanto i pensieri così grandi, alati, magnifici da riempire, sollevare, trascinare la mente, per la loro potenza e luminosità intrinseca, senza l'aiuto, residuo barbarico, d'una data cadenza e d'una certa assonanza, apparirebbero come poesia.

Goethe scrisse che nei versi v'è la poesia che rimane quando son tradotti in prosa. E la lettura di certi scrittori contemporanei come Whitman, Emerson, Maeterlink, Nietzsche, dovrebbero oramai persuadere che il fascino poetico emanante da un pensiero grande, o originale, o arguto, non soltanto

rimane anche con l'espressione in prosa di quel pensiero, ma anzi riesce più intenso, perchè l'espressione prosastica può rendere il pensiero in modo più preciso, più pieno, più duttile, e riprodurne tutti i suoi chiaroscuri e le sue sfumature; cosa che (è inutile fingere o illudersi) non è mai possibile interamente ottenere mediante il verso e la rima.

Forse per questo i poeti più grandi, come Whitman, Leopardi, Carducci, si liberarono in parte, nelle loro migliori poesie delle formule della « poesia ».

Il nemico.

Il concetto del « nemico » ha subito una profonda evoluzione da tempo addietro (e non molto addietro: dal periodo nazionalistico) ad oggi.

Allora, il « nemico » era colui che, per parafrasare l'espressione dantesca, un altro muro e un'altra fossa serrava; colui che stava oltre a un determinato confine nazionale; colui che apparteneva a una diversa patria materiale e parlava una lingua diversa.

Oggi il « nemico » è colui che appartiene ad una diversa patria morale.

Due sono le grandi patrie morali degli uomini d'oggidì: quelle che, per usare termini triti e correnti, si potrebbero designare coi nomi, intesi in senso larghissimo, di conservatorismo, liberalismo, clericalismo e anticlericalismo.

L'uomo della seconda, che ha per mira suprema di spingere lo spirito umano a un'ascensione e ad una rinnovazione sempre più rapide e larghe, sente come proprio unico « nemico » l'uomo della prima, che tende a tener asservito lo spirito in vecchie concezioni tradizionali, immobilistiche, irrazionali, superstiziose.

Per l'uomo di quella seconda patria è « compatriota » anche quegli che appartenga ad un'altra nazione e parli una lingua diversa, purchè sia unito con lui dal comune intento mondiale di rinnovazione dello spirito; è « nemico » invece anche chi appartenga alla sua stessa nazione e parli la sua lingua, quando sia uno che dissenta radicalmente da lui su questo punto capitale e faccia ostacolo a quella trasformazione in cui il primo scorge, con fervore quasi religioso, l'impresa più grandiosa, nobile, urgente da compiere al mondo.

E come tra un ufficiale austriaco e un patriota italiano del 1849 non era possibile alcuna comunità di opere, neppure per fini assolutamente estranei alla politica o alla lotta nazionale (poniamo, per esercitare la beneficenza, o per organizzare uno spettacolo pubblico), perchè tra i due si elevava, quale barriera insuperabile e indimenticabile, la profonda diversità di concetti politici, la « inimicizia » patriottica propriamente detta; così non è praticamente possibile accumunare oggi uomini delle due diverse patrie morali odierne in nessun lavoro per quanto estraneo alla politica, perchè questa diversità di patria morale, questo irreducibile conflitto delle

loro concezioni fondamentali, questo aspetto moderno, ma più profondo e intenso, dell' « inimicizia », permea siffattamente le loro coscienze, resta così continuamente vivo e incancellabile dinanzi ai loro occhi, che li rende tanto intimamente ostili l'uno all'altro quanto lo erano due stranieri cittadini di due materiali patrie nemiche nel tempo passato.

Nella fine del II atto del *Polyeucte*, Corneille ci rappresenta costui, il neofita, il cristiano di ieri, trascinare ad un'azione pazzamente impetuosa, e per essa alla morte, Nearco, il suo maestro di cristianesimo. Nearco, il cristiano provato e di vecchia data, colui che aveva convertito Poliuto, colui per opera del quale questi era venuto a conoscenza della fede nuova e l'aveva abbracciata, dà saggi consigli di calma. Ma a questi consigli Poliuto risponde appunto con le ardenti parole medesime con cui Nearco aveva vinto le sue ultime titubanze alla conversione spingendolo a recarsi al battesimo senza curarsi delle paure della moglie:

> Il faut, me souviens encor de vos paroles,
> Negliger, pour lui plaire, et femme, et biens et rang;
> Exposer pour sa gloire et verser tout son sang.
> Hélas! qu'avez-vous fait de cette amour parfaite
> Que vous me souhaitiez, et que je vous souhaite?

E Nearco, pure scorgendo che questa impazienza dell'azione in Poliuto era il prodotto dello stesso neofitismo,

> (Vous sortez du baptême, et ce qui vous anime
> C'est sa grâce ecc.),

finisce per rimaner travolto dall'impeto inconsiderato del neo-convertito.

Così, Corneille, questo poeta aulico, questo drammaturgo di corte del re Sole, questo scrittore nato e cresciuto in pieno regime monarchico assoluto francese del secolo XVII, guardando indietro ad un fatto accaduto nei primi tempi dell'êra cristiana, vi scorge e vi ritrae lucidissimamente uno stato di cose che si riproduce ad ogni momento oggi e che noi lamentiamo così di frequente nelle nostre odierne democrazie: quello, cioè, che gli iniziatori e i primi capi d'un movimento politico suscitano discepoli impazienti di correre all'azione, insofferenti di prudenza e di indugio, ansiosi di venire alla soluzione violenta, incapaci di moderare e dirigere la propria condotta verso risultati concreti e solidi, ma lenti; — e che gli iniziatori, anzichè riuscire a frenare questi discepoli, si lasciano invece da questi trascinare, irretiti dalla stessa logica di cui essi si sono imprudentemente serviti per destare attorno a sè un largo e vivo fervore di conversione, ciò che era pur necessario onde creare dei seguaci all'idea che intendevano propugnare.

— In principio del II atto dell'*Egmont,* Goethe pone in iscena alcuni operai, seri e assennati, ostili

alla tirannide introdotta da Filippo II nei Paesi Bassi, nemici dell'Inquisizione, partigiani della libertà religiosa. Essi commentano i disordini di Fiandra, ove era scoppiata un'insurrezione contro il giogo pesante del clero cattolico, ed erano state saccheggiate le chiese e distrutte le immagini. E il *Legnaiuolo* dice:

> Io pavento qualvolta la canaglia
> Comincia a brulicar; dico la plebe
> Che non ha nulla a perdere. Costoro
> Adoprano a pretesto i nostri stessi
> Richiami, e li convertono a strumento
> Di sciagura.
>
> (*trad.* VARESE)

Così, Goethe, il poeta olimpico, il ministro di Stato d'un re tedesco del secolo XVIII, riguardando indietro ad un fatto accaduto nel secolo XVI, vi scorge esattamente quello stesso che costituisce la maggiore disgrazia dei moti politici d'oggidì: vale a dire che la plebe « che non ha nulla a perdere », adoperando a pretesto i medesimi richiami, pei quali gli uomini politici seri e prudenti promuovono un movimento, un'agitazione, una dimostrazione, li converte, coi teppismi, con le violenze, con gli scioperi pazzeschi, « a strumento di sciagura ».

— Noi, razza umana, ci ripetiamo di secolo in secolo, mutato soltanto lo scenario superficiale, in modo scoraggiantemente « piatto ».

(Programma per la rivista CŒNOBIUM).

> La filosofia non è la sapienza del mondo ma la conoscenza delle cose che non sono di questo mondo.
>
> HEGEL.

La chiarezza adamantina e la definitiva precisione, in cui mostrava di sistemarsi la conoscenza umana, sono andate a poco a poco oscurandosi innanzi allo spirito contemporaneo. Problemi che parevano per sempre banditi tornano ad assillarlo, e rinascono ad agitarlo inquietudini che sembravano per sempre soffocate. Con ansia ognora crescente il nostro pensiero — dalla breve sfera su cui irraggia la luce della scienza — vibra le sue antenne verso ed oltre il margine oscuro, e si sforza di penetrare e di interpretare ciò che si asconde nella tenebra densa.

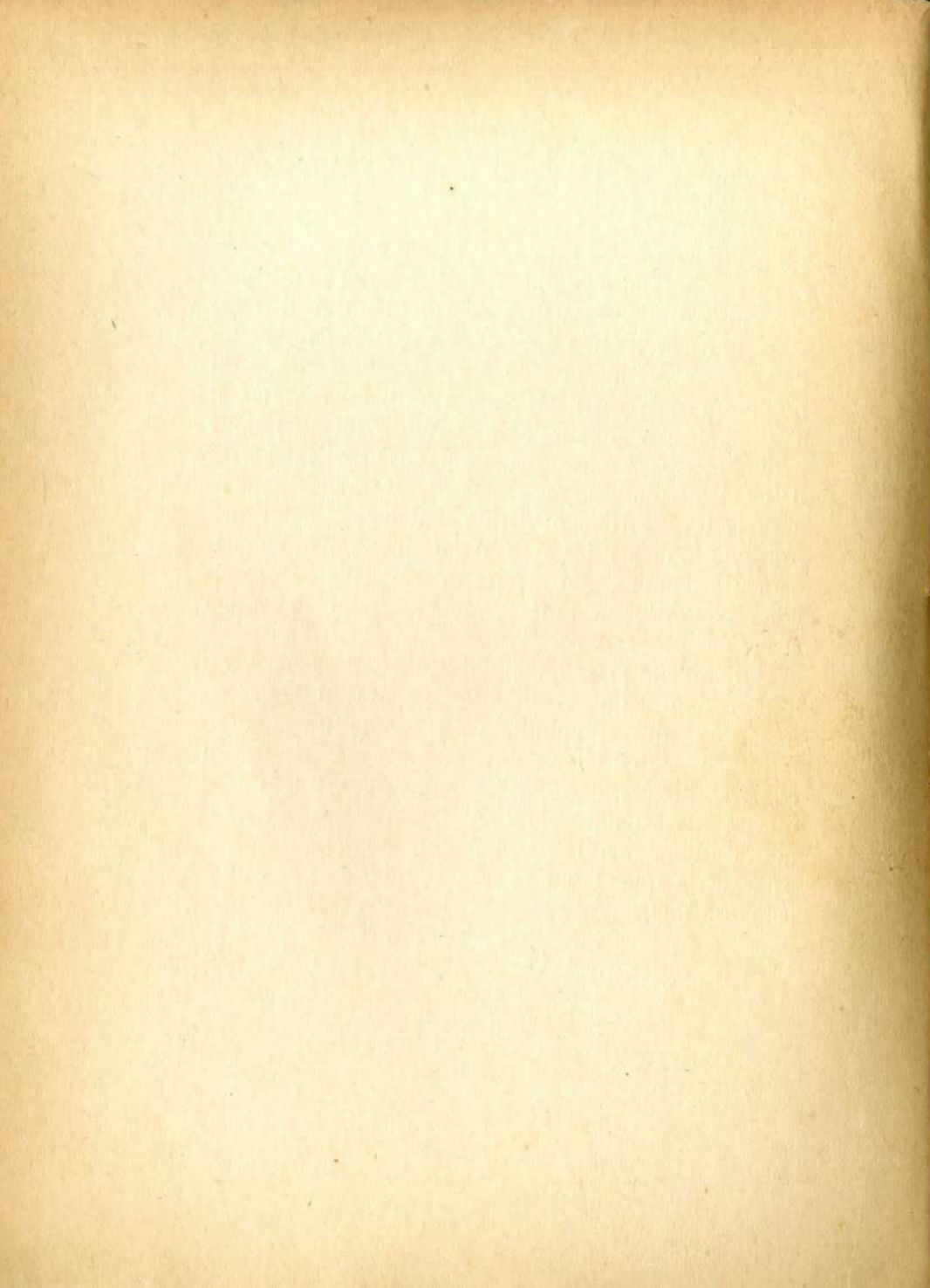
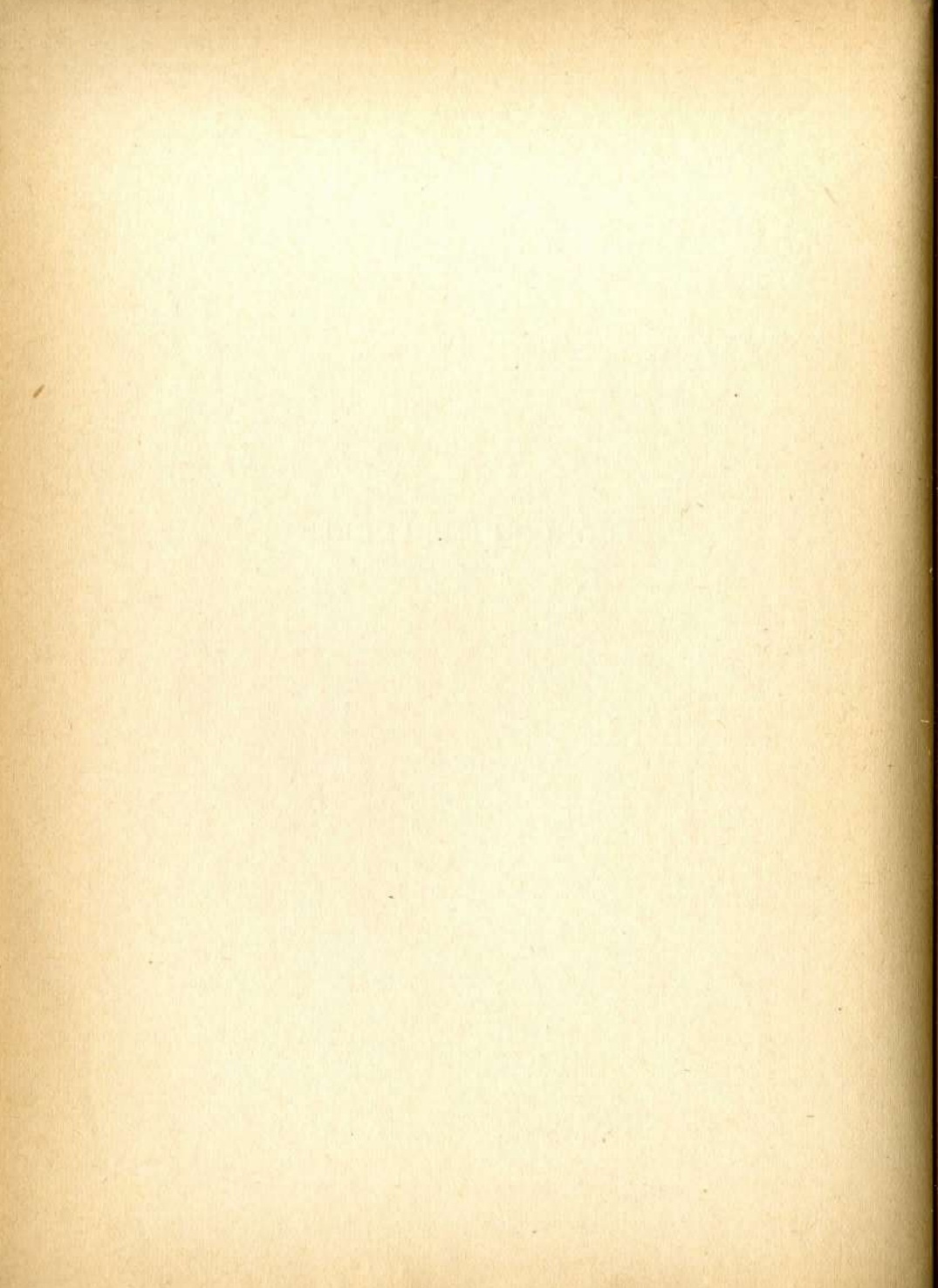
La stessa luce della scienza irradiante di qua dal margine ci appare talora malcerta. E sempre più essa ci sembra mostrarci soltanto le ombre delle cose, come a quegli uomini incatenati in un antro — di cui parla Platone nel Libro settimo della « Repubblica » — la fiamma splendente dietro a loro.

Così si ridestano in un più ardito, più consapevole, più risoluto sforzo verso il mistero le metafisiche. Così le religioni — accennando a spogliarsi dalle configurazioni più grossolane e materiali — si purificano e si affinano, quasi per potere, in una suprema tensione di spiritualità, lanciare più alta la loro freccia nel cuore dell'invisibile. E, come a smentire una certezza diventata assiomatica, nuove religioni risorgono, se è nuova religione una nuova interpretazione (Tolstoi) o una nuova diffusione (Buddismo occidentale) d'una religione vecchia. E all'onda del misticismo corrono a dissetarsi anche i non credenti, per i quali Dio s'identifica col Nirvana indiano o con la Natura spinoziana. E tutto questo empito di ricerche, di tensioni, di aspirazioni, che partono da poli sì opposti per fondersi largamente nelle sue diverse tonalità in una sola grande armonia, ricorda il periodo alessandrino, quando cristiani e pagani traevano le loro dottrine a significazioni sempre più profonde sotto le quali — pure nell'asprezza della lotta — si disegnavano sempre più intime convergenze.

Ma qualche millennio di svariate ipotesi metafisiche, e un secolo di educazione strettamente scientifica hanno tolto al pensiero contemporaneo ogni rigidità dogmatica. Noi possiamo comprendere e, quasi diremmo, accogliere nel più intimo del nostro spirito le ipotesi, le tendenze, le soluzioni più opposte: la fede, come la negazione; la concezione finalista d'un mondo che s'avvia a una sistemazione sempre più razionale e buona, come quella

di un universo privo di qualsiasi meta morale e in cui l'unica apparente razionalità è quella che vi proietta il nostro potere d'illusione. Tutte le soluzioni noi comprendiamo ed amiamo, perchè di tutte scorge le ragioni profonde la nostra anima multipla.

Epperò la libertà di temi, di indagini, di constatazioni nell'ordine speculativo — come in quello dei fatti — è l'urgente esigenza spirituale di molti nobili cuori e intelletti assetati di vero, a cui il settarismo e il dogmatismo delle singole tendenze in conflitto è venuto in fastidio. Onde la libertà delle idee e delle manifestazioni, di cui sarà specchio la nostra Rivista, risponde al bisogno dell'ora presente, che è l'ora non delle soluzioni dogmaticamente definite, ma del fermento delle idee, dell'incrociarsi delle ipotesi, dell'inquietudine delle ricerche.

Di queste ricerche e dei dubbi, delle superbe affermazioni come delle angosciose trepidanze di quest'ora appassionante, vuol essere un sincero fattore di elaborazione il nostro *Cœnobium;* e non ci parrà di avere speso invano l'opera nostra, se questa Rivista e l'esempio contribuiranno a richiamar l'attenzione dalla romorosa e affannosa vita esteriore a quella più raccolta, più ricca, più affascinante dello spirito.

SECONDO INTERLUDIO

OZYMANDIAS

(*A sonnet,* dai *Poems written in 1817* di P. B. Shelley)

Narrò d'antica terra un viaggiatore:
" Nel deserto, due gambe distroncate
Di marmo, e, a mezzo dalla sabbia fuore,
Un viso infranto, stan. Ciglia aggrottate

Ghigno d'imperio, labbra corrugate:
Le passioni ben lesse lo scultore,
Che, a chi imitolle e a chi nutrille in cuore,
Sopravvivono in quelle inanimate

Cose. 'Ozymandias, re dei re' (sta questa
Scritta, alla base). 'L'opre mie, o potente,
Rimira, e non sperar!' - Altro non resta.

Tutto intorno al naufragio colossale
Si distende la sabbia lungamente,
Immensa, ignuda, solitaria, uguale ".

BOOPIS ATHENA

Al purissimo sguardo radïoso,
Come da verga magica evocate,
Mille dal cuore immagini dorate
Spiccansi a volo in nimbo luminoso.

E nel pensiero un echeggiar festoso
Suona di rime liete e strofe alate,
Anelanti a squillare liberate
In un inno solenne e glorïoso.

Così, qual per il ciel Dante salia
Ove in alto, raggiando, lo traeva
Il divino guardar di Beatrice,

Tale, dalla pupilla incantatrice
Guidata, al sole della poesia
Novellamente l' anima s' eleva.

ELENA

Torna Fausto all' amor. La fibra arcana
  Dell' indocil suo cuor, che mai non tace,
  Per ogni passïon sublime e strana
  Ferve, con ansia subita e vorace.

Noiato egli è della volgare e vana
  Ghita, che tosto al suo voler compiace.
  Ei vide, in ratta visïon fugace,
  Elena greca, forma sovrumana.

E della rima ei donerà gli allori
  Solo all' augusta venustà preclara;
  E chiamerà gli sguardi redentori,

Ove l' essenza dell' uman pensiero
  S' aduna e brilla più fulgente e rara,
  Soli, alla gloria del suo verso altero.

DRYADESQUE SORORES

A thing of beauty is a joy for ever.
Keats.

O soavi madonne innamorate,
Che, in sembianza di ninfe floreali,
Fra la verzura degli ombrati viali
E l'aliare dei profumi andate,

(L'aura sfiora le chiome inanellate
Splendon nel sol le forme trionfali);
O madonne, fluisce in fresche ondate
La sorgiva de' versi musicali,

Pullula il fonte dal mio cor, leggero,
E irrora, in mille rivoli canori,
La brulla aridità del mio pensiero,

Quand'io contemplo voi, soave coro
Di madonne soavi, andar tra i fiori,
Nella blandizie dei tramonti d'oro.

NEL TEMPIO

Io non Dio chieggovi, steli marmorei
arcate aeree.
(Carducci).

Nel tempio, allor che la benedicente
Ostia a' fedeli apriva il paradiso,
Ella stava, bassando gli occhi e il viso,
Tutta raccolta in sè modestamente.

Nella penombra mistica e silente
Io ricercava il suo tenue sorriso
Di sotto al vel, religïosamente
Nella cara persona intento e fiso.

E mi parea gentile tanto e buona
Che le candide rose, morïenti
Dentro ne' sacri vasi, sull' altare,

Sembravanmi, gli effluvî, quasi aulenti
Sospir, per lei disciogliere, e anelare
A diventar sul capo suo corona.

PANGE LINGUA

gloriosi
Corporis mysterium.

Tra l'onda molle del suo crin, fluente
Per le fidiache spalle luminose,
Sembrano i seni bocciuoli di rose,
E rosa in fiore par la bocca aulente.

Per entro le pupille luminose
Velasi il lampo; par che un incosciente,
Strano dolor, nell'ore gaudiose,
Vigili in cor, melanconicamente.

Ma le sue membra, onde un'immensa gloria
D'alabastrina candidezza emana,
Treman d'un solo palpito vibranti,

Quando, sovra le sue labbra fragranti,
Dell'amore il magnifico peana
Cantano i baci in suono di vittoria.

LA MUSICA

Argute e gravi, dalle corde snelle
De' vïolini, salgono le note:
Malìa di suon, che l'anima percote
Come incanto di magiche favelle.

Fuor del corpo, per vie ardue e remote,
Con lor salendo, il mio spirto si svelle;
Si libra in alto, in regïoni ignote,
Tutte cosparse di lucenti stelle.

Una divina (e gli astri luminosi
Impallidiscon vinti e trepidanti
Alla luce de' guardi radïosi)

Sen viene a lui pe 'l limpido infinito,
Nel fulgor delle forme trionfanti,
Candida e lieta, come un greco mito.

BALLATA SENESE

Sotto il mite chiaror del ciel d'opale,
Tra le morenti luci vespertine,
Siena sorride dalle tre colline
Della gloria nel fascino immortale.

Ancora, qual dalle fiorite aiuole
Forte di libertà gelosa ostello,
Ridea, nelle vittorie sfolgorando,
Del Pinturicchio all'anima e al pennello,
Oggi, d'Italia rinnovata al sole
L'inno di marmo e d'or del Duomo alzando,
Siena sorride nel tramonto blando,
Tra le memorie de' fastigî antichi,
E incombe sovra i suoi tre poggi aprichi
Un'eterna visione medioevale.

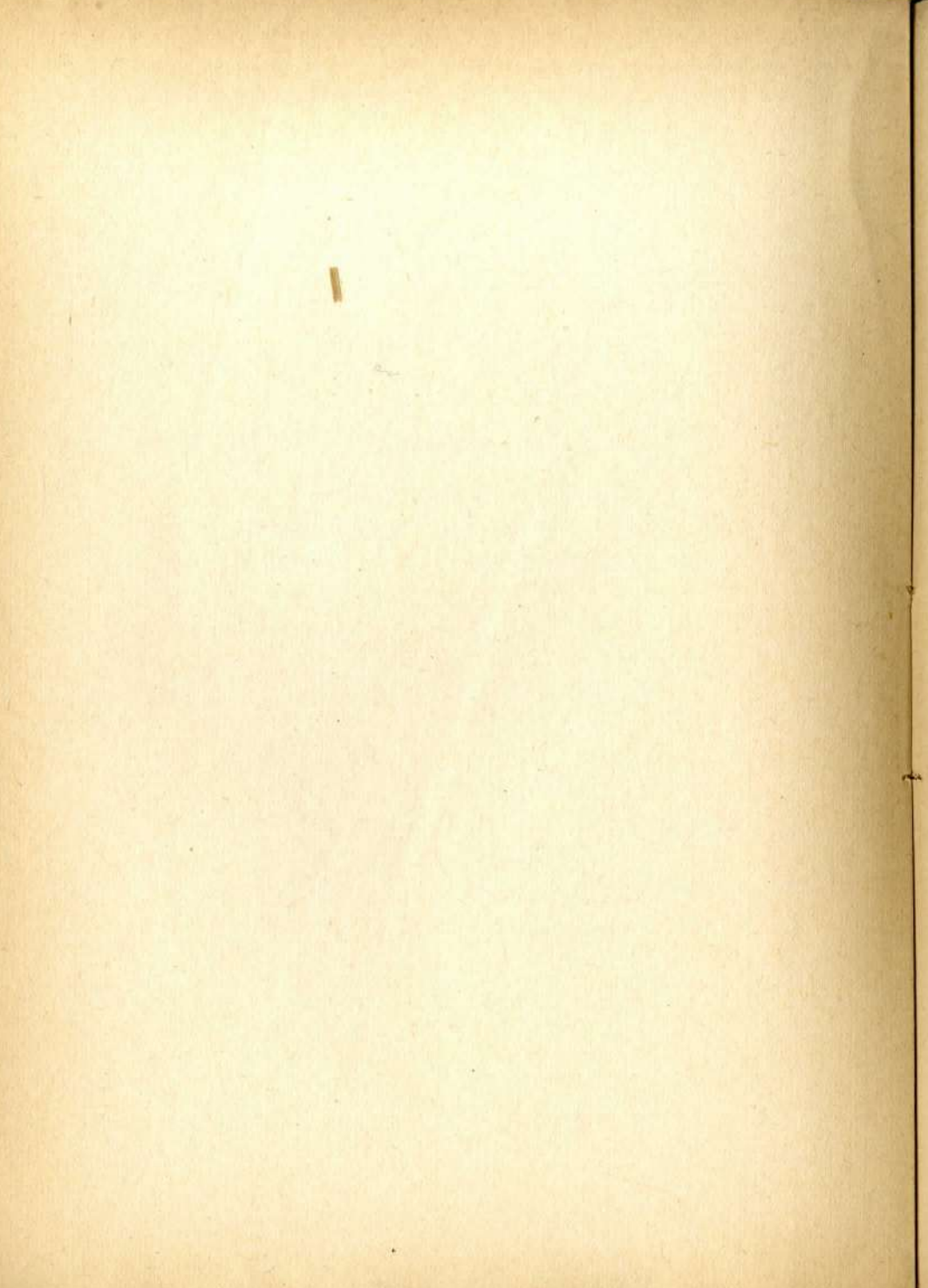
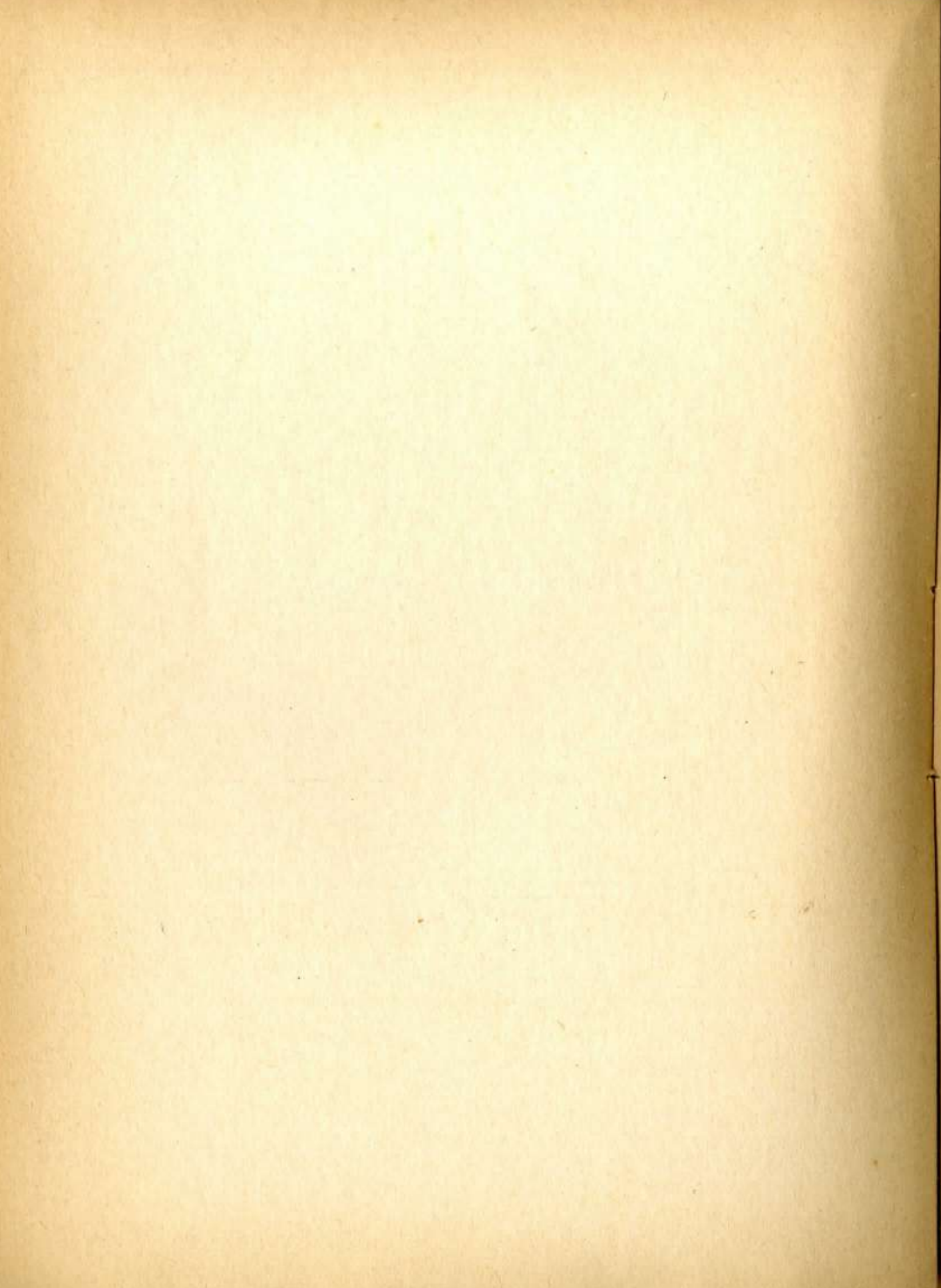
L' ULTIMA BRAMA

Tired of all these, for restful death I cry.
Shakespeare.

Quando più ferve l' intimo contrasto
Tra il mio segreto spirito ed il mondo,
E immerso apparmi in un dubbioso e vasto
Mar di nebbia il futuro, un dì giocondo,

Cerco il pensier dei grandi, a cui non guasto
Da fralezza, ma limpido e fecondo
Fu il vivere quaggiù, cui di nefasto
Sconforto mai non opprimette il pondo.

Invan! Ch' or l' alma, per stanchezza prona,
Di tante, solo questa brama aduna:
Oh, non nel buio freddo suol finire,

Ma l' infrangibil sonno alto dormire,
Scevro di questi vacui sogni, in una
Delle aeree tue arche, o mia Verona!

La Metafisica del Terremoto.

Può parere un paradosso, ma non è. Tra il terremoto e la metafisica vi è una stretta affinità. E l'affinità consiste in questo, che nulla più del terremoto giova ad imporre alle menti di tutti il pensiero metafisico.

❋

Schopenhauer ha scritto che il grande numero delle chiese è una prova del bisogno metafisico che assilla l'umanità. Ciò è, fino ad un certo punto, vero. Però se le chiese sono una prova del bisogno metafisico, non si può certo dire che in esse si avveri l'esplicazione normale, piena, costante del sentimento metafisico. Il concetto della realtà sensibile — questa negazione della metafisica — incombe costantemente sull'immensa maggioranza dei frequentatori delle chiese, nè mai li abbandona. Anzi, essi estendono solitamente tale concetto anche al mondo ultraterreno, raffigurandoselo come *un luogo,* come esistente nello spazio, come popolato di figure percepibili, come tale che vi si possa

trasportare intatta o quasi la propria sensibilità. E così uccidono del tutto quel tanto di metafisica che la religione potrebbe contenere.

❋

Un solo fatto v'è nella vita normale che dia un impulso vivo e profondo al pensiero metafisico: e questo fatto è la morte.

Noi viviamo nella nostra vita d'affari o di piaceri, di studi o di viaggi, di lotte e d'ambizioni, di piccole cose che crediamo grandi; e a tutta questa vita nostra, creata da noi, attribuiamo il carattere d'una realtà seria, granitica, eterna. Il primo pensiero del mattino, appena ci svegliamo, ci sprofonda in questa nostra vita: ed essa ci accompagna immobilmente fissa nel nostro spirito, fino all'ultimo pensiero della sera. Praticamente, null'altro, all'infuori di essa, esiste per noi.

Ma, a un tratto, quel nostro amico, o quel nostro avversario, quella persona della nostra famiglia insieme a cui abbiamo percorso tanto tratto d'esistenza, quel bambino che abbiamo visto crescere, giace immobile sul letto di morte. Noi guardiamo la forma immota. E l'angoscia che ci stringe il cuore è singolarmente composita. Ci entra per gran parte uno sgomento tutto personale. Ci sembra che dalla morta forma rigida mova un angelo mostruoso, come qualcuno di quelli figurati dalla matita di Sartorio nell'illustrare il Poë, e che il suo dito freddo ci tocchi la fronte, e che questo tocco ci dia una seconda vista, al lume della quale la

solidità, la consistenza, la seria realtà della nostra vita abituale sfuma e si sfascia. Noi scorgiamo allora come questa, a cui il nostro spirito ha dato una sì piena concretezza, sia una tenue figurazione effimera, come un' ombra di sogno e di nebbia, che, guardata dall' eternità dell' altra riva, tosto trascolora e perde ogni contorno. Questa nostra vita, che abbiamo creata colle nostre passioni, con le nostre occupazioni, con la nostra attività, e che è tutto per noi, ci appare allora nel suo vero aspetto di vanità e di fuggevolezza. Ed è per questo che la vista della morte, scuotendo profondamente il concetto di realtà concreta e sensibile, che il nostro spirito attribuisce alla nostra vita vissuta, riesce, essa soltanto, a spalancarci innanzi la porta del regno del pensiero metafisico.

❀

Questo, già l' aspetto d' una morte singola. Ma, tra le grandi tragedie collettive, non ve n' è altra che possa stare a pari di quelle che hanno origine nelle catastrofi telluriche per efficacia insuperabile nel risvegliare il sentimento metafisico.

Il concetto dell' incrollabile realtà sensibile della nostra vita vissuta avvolge e assorbe in sè anche la terra, anzi assume, se si rivolge alla terra, un carattere di sicurezza così perenne e infrangibile, che solo un pazzo, pare, oserebbe dubitarne. La terra! Ma la terra è una cosa *nostra*, come la *nostra* vita di occupazioni e d' affari; essa appartiene, come quest' ultima, al nostro spirito; è una parte,

un' appendice della vita creata dal nostro spirito, necessaria sì, ma così obbediente, così asservita, da essere oramai uscita dalla sfera delle nostre preoccupazioni. Chi pensa alla terra? Essa è — naturalmente, diamine! — il tratto solido fatto per erigervi le nostre case, la strada fatta per corrervi con le nostre automobili, il campo fatto per ararlo, la piazza fatta per vendervi o comperarvi le nostre mercanzie, o la più vasta estensione fatta per esercitarvi il nostro potere politico. E' una metafisicheria, che confina coll' alienazione mentale, aver nella vita normale, presente che la terra sia qualche altra cosa all' infuori di ciò. La terra, nella vita normale, è, e deve rimanere, nel nostro concetto, alcunchè d' assai simile a quello che è nella celebre definizione di Massinelli.

Ma, all' improvviso, le nostre case si scuotono, s' accavalcano, crollano, come le onde d' un mare in burrasca, e migliaia di persone rimangono travolte da questo naufragio terrestre. E allora crolla anche dentro di noi — sia pure per poco: l' illusione è, fortunatamente, tenace — il concetto della fissità, della sicura perennità, di questa realtà tangibile che noi crediamo di aver avvilupata e asservita, come un'appendice oramai trascurabile a forza d'essere consueta e certa, nella vita creata da noi; allora ci si squarcia il velo spesso che la nostra intensa attività immersa nelle piccole cose nostre ci ha tessuto dinanzi, e noi scorgiamo che non solo le nostre vite, ma lo stesso pianeta, è inconsistente ed effimero, e ci ricordiamo di questa cosa stupefacente che la terra

non è l' area fabbricabile, il campo arato, la strada, la piazza, ma un grano di sabbia che rotea nella immensità, ma una navicella che percorre lo spazio, la cui caldaia può ad ogni momento scoppiare, che può ad ogni momento fare il definitivo naufragio. Ci ricordiamo che noi siamo raccolti sulla coperta di questa piccola e fragile navicella, la quale naviga, naviga. Dove? Verso quale scoglio, forse? E per la prima volta l' idea dello spazio infinito, nella cui esistenza obbiettiva crede la maggior parte di noi, quell' idea dalla quale Spencer vecchio diceva di sentirsi sempre maggiormente turbato, quell' idea tremendamente metafisica, comincia forse a turbare anche la mente del pubblico ordinario.

❁

« Il se peut (dice Anatole France, in quel suo squisito *Jardin d' Epicure*) il se peut que ces millions de soleils, joints à des milliards que nous ne voyons pas, ne forment tous ensemble qu' un globule de sang ou de lymphe dans le corps d' un animal, d' un insecte imperceptible, éclos dans un monde dont nous ne pouvons concevoir la grandeur et qui pourtant ne serait lui - même, en proportion de tel autre monde, qu' un grain de poussière. Si l' univers était tout à coup réduit à la dimension d' une noisette, toutes choses gardant leurs proportions, nous ne pourrions nous apercevoir en rien de ce changement. La polaire, renfermée avec nous dans la noisette, mettrait, comme par le passé, cinquante ans à nous envoyer sa lumière. » D' altra

parte, non ci dicono gli scienziati che la somma delle attività che noi collettivamente chiamiamo vita organica è una serie di fermentazioni? Che cioè il nostro organismo è costruito, sostenuto, fatto funzionare, da miriadi, da « umanità », di enzimi, per i quali i globuli del nostro sangue son forse quello ch' è per noi il sistema solare? La legge di continuità nei fenomeni cosmici rafforza, dunque, l' ipotesi del France: e forse, davvero, il nostro globo è un globulo nelle vene d' un animale fantasticamente immenso, e noi non siamo che un fermento di esso, una colonia di microbi, chissà se benefici o funesti...

Tutto ci appare possibile, quando noi ci assorbiamo nel pensiero che la terra è un piccolo grano di sabbia, navigante per lo spazio infinito e soggetto ad ogni più impensata vicissitudine. Tutto è possibile; il che è come dire che noi siamo immersi nell' incognito. Ed ecco perchè il terremoto ha una potente funzione metafisica. Esso scuote e fa crollare non solo le nostre case, ma anche il concetto della sicura e indefettibile esistenza della realtà quale ci appare giornalmente, ma anche tutte le certezze più abituali e tranquille, alle quali la consuetudine del nostro spirito ha dato una marmorea solidità — tutte queste formidabili barriere contro la metafisica. E nei cieli più ampi delle ignote e ultrasensibili possibilità metafisiche, libera largamente a volo il nostro pensiero.

Paradossi Imperialisti.

Fra le più curiose varietà di zoologia politica venute alla luce in Italia in quest'ultimo periodo, che pur ne ha viste di così originali, va certamente annoverato il movimento imperialista-nazionalista.

Ora, a questo movimento si potrebbe affacciare una pregiudiziale. E la pregiudiziale è semplicemente questa: che un imperialismo-nazionalista italiano costituisce, se non andiamo grandemente errati, un controsenso in termini.

❋

Proviamoci a dimostrarlo.

L'imperialismo è in politica quello che è in morale il nietzschismo. Federico Nietzsche preconizza l'accumularsi, attraverso grandi dosi di sofferenza e mediante la volontà di vita opposta alla sofferenza, d'una forte quantità di potenza in alcuni individui, i quali costituiranno una nuova specie altrettanto superiore all'uomo attuale quanto questo è superiore ai bruti. L'uomo attuale, per lui, non è che un passaggio, un ponte, una corda tesa verso

il superuomo. Il giungere a dar origine al superuomo è il fine, e, se si vuole, la missione, dell'uomo odierno; e per adempiere questo fine, per compiere questa missione egli deve essere pronto al sacrificio di sè, come deve essere apparecchiato al proprio dissolvimento nell'individualità superiore che sarà il prodotto dell'evoluzione di pochi eletti della specie umana attuale.

È essenziale nel concetto di Nietzsche che soltanto pochi, cioè i più forti, i più temprati, i meglio dotati, siano destinati ad attuare in sè questo incremento di potenza; ed è quindi, per contrapposto, essenziale che la maggioranza dei deboli, degli impotenti, di coloro che non hanno la forza per innalzarsi ad uno stadio di vista superiore, costituiscano la materia prima su cui deve elevarsi la potenza degli altri, ovvero siano rapidamente eliminati.

Questa è la ragione per cui il Nietzsche, critico così formidabile del cristianesimo, trova pure un lato buono nella sua azione, e per cui egli, così esuberante di entusiasmo per la vita, riscontra un elemento utile nelle dottrine pessimiste.

Il cristianesimo, cioè, ha avuto, secondo Nietzsche, questo di buono, che colla sua sistematica depressione degli istinti più vitali — dell'orgoglio, dell'energia nell'azione, della sete di dominio, della raffinatezza dei gusti, ecc. — ha fatto come la funzione di pialla sulla società umana, ha preparato un grande ed opportuno livellamento, sul quale sarà più facile e sicura l'elevazione del superuomo. E lo schopenhaurismo ha questo vantaggio che esso serve

a persuadere gli inetti, i deboli, coloro che sentono la mancanza di forza per resistere alla somma di dolore che presenta in complesso la vita (poichè, come si sa, anche per Nietzsche la vita è complessivamente dolore, ma l'eccellenza della tempra, indice del superuomo, sta nella forza di affrontare gaiamente questo dolore, e nel ricavare la gioia dal resistervi e dal combatterlo) a persuadere, diciamo, costoro a darsi morte e a sparire più rapidamente. « Esistono i predicatori della morte (scrive Nietzsche in *Così parlò Zarathustra*): e la terra è piena di cotali cui è necessario predicare l'abbandono della vita. Piena è la terra di superflui, guasta è la vita da coloro che sono di troppo. Potessero essi colla speranza della « vita eterna » essere allontanati da questa vita... La vita non è che sofferenza, dicono gli altri e non mentono: ebbene fate in modo che per voi cessi la vita! Fate in modo che per voi cessi una vita che non è che sofferenza continua! Epperciò la vostra virtù vi insegni: Tu devi uccidere te stesso! Tu devi rapir te stesso nel nulla! » E nell'*Al di là del Bene e del Male:* « In quanto agli uomini volgari, infine, che sono in maggior numero e che esistono unicamente per servire ed essere utili all'universalità, e soltanto per questo *hanno diritto* di esistere, la religione ha l'inestimabile vantaggio di renderli soddisfatti della propria posizione, di procurar loro la pace del cuore, di nobilitare la loro obbedienza ».

Tutti coloro, del resto, che conoscono i libri del Nietzsche sanno che questi due concetti: essere

solo i pochi meglio dotati cui spetta di attuare l'incremento di potenza che condurrà al superuomo — e — essere i più destinati al sacrificio a vantaggio dell'incremento di potenza dei primi, formano una correlazione fondamentale nel pensiero nietzschiano.

Sicchè è evidente che i deboli non potrebbero cooperare all'attuazione di questo pensiero se non volontariamente sopprimendosi o spontaneamente lasciandosi assoggettare; che essi ostacolerebbero l'attuazione di questo pensiero se pretendessero e si sforzassero di persistere nella loro autonomia e anzi di galvanizzare le loro poche forze in una velleità d'ingrandimento; e che, infine, cadrebbero in un ridicolo controsenso se osassero invocare a proprio favore la dottrina stessa di Nietzsche sostenendo che questi predica *a loro* l'incremento della volontà di potenza.

❋

Abbiamo detto che l'imperialismo non è che il nietzschismo portato nella politica. Esso significa, infatti, che le nazioni attuali non sono che un passaggio, un ponte, una corda tesa verso quella supernazione che è l'Impero. Esso significa che dai molteplici Stati attuali devono scaturire poche ed ingenti accumulazioni di potenza, di territorio, di popolazione, nuovi e colossali organismi di società. Ma qui, nel campo della politica, ancora più necessariamente che nei rapporti tra individui, la costituzione della super-nazione, dell'Impero, implica,

per imprescindibile correlazione, che la maggior parte degli organismi nazionali odierni, i più deboli, i più poveri, i meno dotati, siano destinati al dissolvimento in quel superiore organismo statale chiamato a formare l'Impero futuro. Se questi organismi nazionali più deboli, più poveri, meno dotati, si sforzassero a prolungare la loro esistenza autonoma, o se, più ancora, pretendessero di esercitare una volontà di potenza, cioè un imperialismo, per proprio conto, essi non farebbero che ostacolare e rallentare la formazione delle super-nazioni imperiali, essi non farebbero cioè che contraddire l'idea di imperialismo. Un imperialismo finnico, un imperialismo boero, il solo sforzo di mantenere un'esistenza autonoma da parte della Finlandia e delle Repubbliche sud-africane, è in manifesta contraddizione con l'idea di imperialismo; ha cioè il solo risultato di ostacolare la formazione dell'Impero agli enti statali meglio dotati a tale scopo, cioè, in questo caso, alla Russia e all'Inghilterra.

Ora, basta dare uno sguardo spassionato alla situazione internazionale presente per accorgersi che un imperialismo italiano avrebbe precisamente l'istesso effetto d'un imperialismo finnico, boero, albanese, montenegrino o turco. Bisogna essere completamente acciecati dal pregiudizio nazionale per non vedere che i soli enti statali atti a portare nel loro seno il gravissimo pondo dell'impero sono la Russia, l'Inghilterra, gli Stati Uniti, la Germania, forse la Francia. In mezzo all'intrecciarsi di lotte e di sforzi di queste grandi accumulazioni nazionali

(che sono le sole all'uopo ottimamente dotate di ricchezze, di forze, di uomini, di estensione territoriale) per costituire il mondo in un piccolo gruppo di immense super-nazioni, non c'è evidentemente posto per l'Italia. Una semplice occhiata all'atlante e ad un testo di geografia elementare, basta a rendercene persuasi non solo, ma a mostrarci tutto il ridicolo d'un'opinione contraria.

Se noi ci collochiamo dal punto di vista strettamente internazionale, se noi procuriamo di veder noi stessi dal di fuori, ci capacitiamo immediatamente che un nazionalismo italiano è in perfetta contraddizione con l'idea di imperialismo. Un serio concetto generale di imperialismo — che è quanto dire la previsione di un sempre maggior incremento per quegli enti statali che ne hanno i mezzi sufficienti e che hanno già attualmente accumulato una immensa quantità di potenza — importa la conculcazione del nazionalismo italiano da parte dell'Inghilterra a Malta, da parte della Francia in Corsica, poichè Malta e la Corsica sono indispensabili all'imperialismo inglese e francese, rispetto al quale l'Italia si trova nelle stesse condizioni in cui, secondo la morale nietzschiana, si trova il debole, l'impotente, l'incapace di fronte al forte incamminato a diventar superuomo. Un serio concetto generale di imperialismo importa l'espansione della Germania fino a trovare uno sbocco sull'Adriatico, e quindi, al momento di una eventuale dissoluzione dell'impero austro-ungarico, la sua occupazione di Trieste; e un nazionalismo italiano, il quale si opponesse a

questa occupazione, e, tanto più, riuscisse ad impedirla, non farebbe che attraversare la via alla marcia dell'idea imperiale, al pieno costituirsi di una super-nazione, che stava già per raggiungere la sua completa formazione, e ciò senza potere, per incomparabile inferiorità di mezzi, nulla sostituire nel mondiale movimento imperialista, che compensi la barriera opposta al completarsi dell'idea imperiale germanica; precisamente come (e trattandosi di altre e lontane nazioni noi lo scorgiamo benissimo) *dal punto di veduta imperialista* l'autonomia della Finlandia o quella delle repubbliche sud-africane, non offrirebbe alcun compenso all'impedita realizzazione del gran piano imperialista russo od inglese.

Uno scrittore che ha speculato genialmente intorno all'avvenire politico del mondo ed ha, a modo suo, tracciate le linee generali delle super-nazioni future ed il piano mondiale dei risultati del movimento imperialista, H. G. Wells, ha, nelle sue *Anticipazioni,* alcune pagine impressionanti e del più rigoroso nietzschismo politico intorno alla necessità della scomparsa degli Stati più deboli. « Le nazioni e le frontiere odierne — egli scrive — non fanno altro che indicare la pretesa a privilegi, ad esenzioni, ad angoli riservati nel mercato; pretesa, che può sembrar valida a coloro di cui la mente e l'animo sono volti verso il passato, ma che sono assurdità per quelli che considerano l'avvenire come il fine e la giustificazione dei nostri sforzi attuali... Un popolo ignorante o che si contenta d'un'educazione tradizionale non comprenderà

la necessità delle coesioni, e si compiacerà delle sue antiche animosità e dei suoi odii teatrali che lo trascineranno fatalmente alla guerra, alla violenza, ai disastri. L'Europa avrà le sue Irlande, ed anche le sue Scozie, Irlande che si aggrapperanno ai loro indimenticabili rancori, si dibatteranno, urleranno, grideranno nel modo più desolante, senza che alcuno possa sapere perchè. I ricchi dilettanti, i ciarlatani letterarii avranno eccellenti occasioni di agitarsi coi movimenti nazionalisti, con le leghe per la protezione dei dialetti, coi complotti ridicoli e l'invenzione dei costumi *nazionali*. Il grido delle piccole nazioni salirà fino al cielo, proclamando il diritto inalienabile che esse tutte rivendicano di restar ostinatamente assise nel bel mezzo della via maestra, là dove la circolazione è più fitta, con tutti i loro piccoli balocchi d'attorno, giuocando e divertendosi come facevano quando la via non esisteva ».

Badiamo: data l'idea imperiale come punto di partenza, un'Italia nazionalista, e, tanto più, un'Italia che pretendesse di fare un piccolo imperialismo per conto suo, non sarebbe se non una di queste nazioncelle che vogliono aver diritto di rimaner sedute a baloccarsi dove ferve più viva la circolazione della strada. Non per nulla H. G. Wells, nell'esaminare le formazioni super-nazionali cui darà luogo il movimento imperialista, prevede lo smembramento dell'Italia, di cui solo la parte settentrionale rimarrà (secondo lui) nella vita politica, formando un solo Stato con la Svizzera e la Germania meridionale.

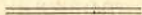
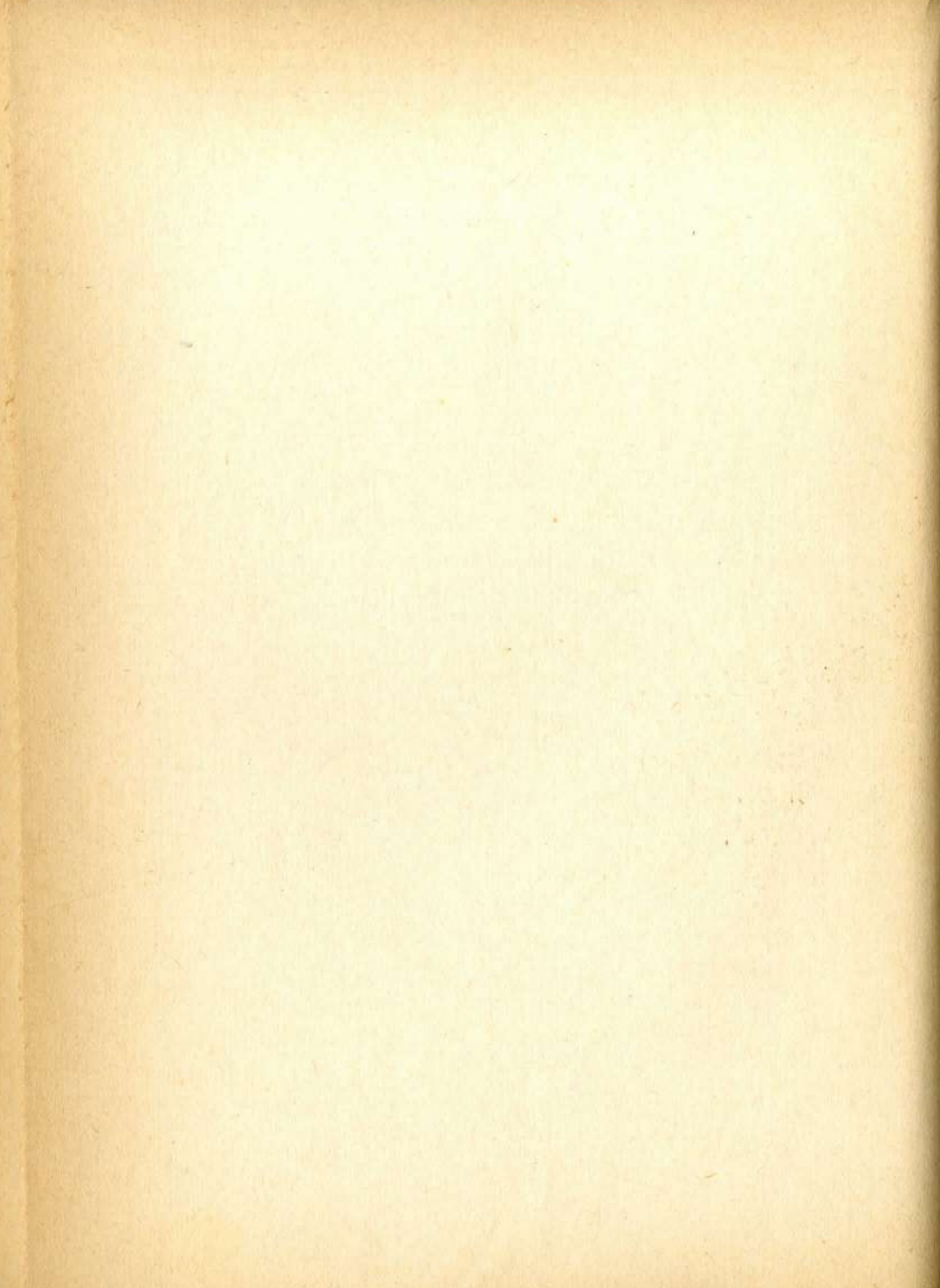
❋

In conclusione: nel concetto di imperialismo nazionalista italiano vi è un perfetto controsenso.

L'idea imperiale importa che le nazioni più piccole e più deboli, come è appunto l'Italia, siano in tutto od in parte assorbite dagli immensi colossi statali che soli possono quell'idea attuare. Quindi, dal punto di vista imperiale, bisognerebbe farsi verso le piccole nazioni « predicatori della morte », perchè solo il dissolvimento della loro esistenza autonoma facilita lo sviluppo dell'imperialismo in quelle altre nazioni che sono atte a dare a questo un serio sviluppo; mentre il sollecitare le prime a galvanizzare le loro forze in un tentativo di resistenza e di incremento non fa che ostacolare il movimento generale imperialista.

L'idea nazionalista, invece, importa la conservazione anche di questi piccoli nuclei nazionali, l'opera intesa ad intensificarne l'autonomia ed a rafforzarne l'esistenza, ed è quindi la più completa negazione dell'idea imperiale e del dissolvimento delle nazioni minori che sta alla base di questa.

Un italiano imperialista non può logicamente che prevedere ed augurare l'assorbimento dell'Italia nel girone di qualcuno dei grandi imperi attualmente in formazione, cioè non può che essere antinazionalista. Un italiano nazionalista, appunto perchè il concetto imperiale generale tende al soffocamento ed alla dissoluzione dell'idea nazionale dei piccoli Stati, non può che essere anti-imperialista.

Il colmo della confusione e dell'assurdo è voler fare un intruglio dell'imperialismo e del nazionalismo italiano, cioè proclamarsi imperialisti nell'atto stesso che si tende a creare e a fomentare in un debole un complesso di idee che è la negazione dell'imperialismo, perchè non ha per effetto che di intralciare la marcia dei forti.

Dottrina popolare
e dottrina economica dell'idealismo.

Che me ne importa a me se non son bella?
Tengo l'amante mio che fa il pittore:
Ei mi dipingerà come una stella!
Che me ne importa a me se non son bella?

(Canzone popolare dell'Alta Italia).

Nulla sono le cose per e da sè stesse. Esse non sono qualche cosa se non nella mente che le considera. Noi stessi non siamo niente se ridotti al nostro puro *io* assolutamente isolato. Se si spoglia successivamente il nostro *io* da tutte le sue relazioni famigliari, sociali, umane, esso diventa un atomo impercettibile. Se io mi libero da queste relazioni, e non sono più amico, fratello, compagno, collaboratore, servo, cittadino, padre, figlio, io non esisto per nessuno, e scopro tosto di essere nessuno (Royce). — Ogni coscienza (come dice Hegel nella *Fenomenologia*) è un appello ad un'altra coscienza. Noi siamo qualche cosa in quanto lo siamo per altri, e siamo precisamente quella tal cosa che siamo per gli altri.

Le cose (compresi noi medesimi) non hanno un' esistenza in sè stesse, ma esistono in *altro da sè*, hanno cioè l' esistenza che assumono nella mente che le pensa, nello spirito. Se esistesse soltanto la sensazione, le cose, il mondo, *sarebbero* quel tal fluire di immagini svincolato e scomposto che appare alla sensazione. Esistendo lo spirito quale è in noi, le cose, il mondo, *sono* quel tutto ordinato e coerente che ad esso si rivela. Se esistesse un altro spirito, per esempio non vincolato alle condizioni sensibili e intellettuali dello spazio, del tempo, della causa, le cose, il mondo *sarebbero* quella tutt' altra cosa che questo altro spirito in esse vedrebbe.

Questa proposizione fondamentale dell' idealismo assoluto è perfettamente resa nella canzonetta popolare surriportata. Io (dice la ragazza), per me stessa, non sono nulla, e quindi non sono nè bella nè brutta. Io sono quello che vengo ad essere *per altro da me*, per l' unico *altro* di cui m' importi, per *lui*. Se egli mi dipinge bella vuol dire che mi vede bella, e allora *sono* bella.

La contadinella che canta quella canzone ha, dunque, in grazia della luce discesa su lei dall' amore, penetrato così profondamente come un filosofo di professione la dottrina che *esse est percipi*.

Secondo l'economia politica ortodossa la produzione della ricchezza non può funzionare soddisfacentemente se non quando è animata dall'interesse individuale.

La verità è, invece, evidentemente il contrario; e cioè: la produzione della ricchezza non può funzionare soddisfacentemente se non quando sia da essa totalmente eliminato ogni interesse individuale.

Finchè nella produzione domina l'interesse individuale del produttore, ciò fa sì che questi sia trascinato da una tendenza invincibile a peggiorare quanto è possibile il prodotto. È ovvio che un produttore di pane, ad esempio, sarà spinto dal suo interesse individuale a produrre il pane con la materia prima e con la forma di lavorazione più a buon mercato, e quindi più scadente, compatibilmente con la possibilità dello smercio.

Ed è tanto impossibile eliminare questa tendenza, insita per ineluttabile necessità di fatto nel meccanismo psicologico della produzione dominata dall'interesse individuale, che se anche voi offriste al produttore di pagare il pane ad un prezzo assai superiore al normale pur di ottenerlo buono, sareste

tutt'altro che sicuri di averla eliminata: giacchè nel produttore rimarebbe ed agirebbe sempre l'interesse di vendervi il pane al prezzo superiore e ciò non ostante della qualità più scadente; anzi questo interesse sarebbe intensificato per il fatto che così operando egli realizzerebbe in tal caso un guadagno assai superiore che non nel caso precedente, nel caso cioè di vendita del pane scadente a prezzo ordinario.

Nè si obbietti che la concorrenza costringe i produttori a produrre merci buone perchè quelli che le producono scadenti vengono abbandonati dai consumatori a favore di quelli che le producono buone.

Anzitutto, nella massima parte dei casi, il consumatore *non sa,* nè riesce a sapere, se una merce sia intrinsicamente buona o cattiva, perchè i processi moderni di alterazione o falsificazione permettono che si fabbrichino merci intrinsicamente deficienti, eppure provviste di tutte le qualità apparenti, visive, tattili, gustative, che le fanno parer buone (ad esempio, il pane può essere bello e saporito, eppure privo della maggior parte di potenza nutritiva che potrebbe e dovrebbe essere fornita dal frumento in esso contenuto). E in questo caso manca affatto al consumatore ogni mezzo pratico di controllo della bontà intrinseca della merce: mezzo pratico, diciamo, giacchè, per riferirci al caso ora fatto, nessuno, ad esempio, si sottopone agli esperimenti fisiologici necessari per constatare se il pane, d'apparenza bello e buono, sia depauperato delle sue facoltà nutritive.

In secondo luogo è un semplicismo credere che la concorrenza abbia l'effetto psicologico di indurre i produttori a migliorare la produzione onde procacciarsi un'estensione di clientela. L'incrocio dei rapporti tra i numerosissimi consumatori e i numerosi produttori è così complesso e intricato; le ragioni per le quali taluni dei primi preferiscono taluni dei secondi o li abbandonano (vicinanza o lontananza, *réclame* ecc.) sono così numerose e indecifrabili; che nessun produttore si sente sicuro che offrendo dei prodotti ottimi aumenterà la sua clientela. Anzi, siccome conoscere la bontà intrinseca del prodotto è spesso altrettanto impossibile quanto e perchè, come dicevamo or ora, è impossibile conoscerne la deficienza intrinseca, così l'incorporare in un prodotto la massima bontà intrinseca è un fatto che resta generalmente, o può restare, così poco noto, ed è, d'altra parte, così difficilmente creduto, che solo pochissimi consumatori di più potrebbe attirare al produttore; i quali non compenserebbero certo il danno economico che gli deriverebbe dal produrre la merce al costo maggiore. Sicchè il produttore non sarà mai così ingenuo da migliorare notevolmente il prodotto sospintovi dalla concorrenza, dalla speranza cioè di aumentare la propria clientela sopra gli altri produttori.

Sulla produzione dominata dall'interesse individuale pesa dunque la tendenza fatale e ineluttabile a far diventare della peggiore qualità possibile, compatibilmente con le minime esigenze d'uno smercio purchessia, le merci prodotte.

Solo quando dalla produzione sia eliminato ogni interesse individuale; solo quando chi soprassiede alla produzione non possa più trarre alcun guadagno dal fatto di produrre merci di qualità scadente, anzichè buona; solo quando il fatto di produr merci di qualità migliore lasci chi è preposto alla produzione assolutamente indifferente riguardo alle conseguenze economiche che tale fatto può apportargli; solo quando cioè egli sappia che nè peggiorando la qualità delle merci può realizzare un guadagno personale, nè migliorandola subìre una perdita personale — vale a dire, quando la produzione sarà esercita da un ente impersonale, Stato, Comune, collettività, e i preposti ad essa saranno semplici impiegati di quello — solo allora la produzione potrà funzionare soddisfacentemente.

E quello qui preconizzato è appunto il ritmo che si avvera nella filosofia dello spirito.

Come lo spirito passando dall'individualità pura alla sfera della famiglia, da questa alla sfera della politica, da questa all'arte, alla religione e finalmente alla filosofia, va sempre più spersonalizzandosi, nel senso che rompe i confini della precedente personalità ristretta per assurgere alla successiva più ampia, muore alla prima per nascere alla seconda, così, nel campo dell'economia politica, lo spirito deve andar progressivamente spersonalizzandosi, spogliandosi della personalità ristretta e individualmente interessata, per giungere ad una ampia e priva d'interesse individuale. Il passaggio dalla produzione dominata dall'interesse individuale

a quella in cui tale interesse è eliminato — cioè dalla produzione privata a quella sociale — è questo spastoiarsi dalle più basse e ristrette forme di personalità che compie lo spirito nel campo della vita economica.

Il processo di identificazione della volontà particolare con la generale; il processo per cui la volontà particolare accoglie in sè, fa propria, fa diventare sua stessa volontà, la volontà universale; questo è il processo dello spirito. Ed esso si realizza, nel campo dell'economia politica, soltanto quando il motore supremo del meccanismo economico sia questa stessa volontà universale, e quando di questa l'individuo non sia più che il mezzo di estrinsecazione, sul quale la particolarità (gli interessi, i bisogni, i calcoli particolari) non possano più avere influsso alcuno, e al quale non possano più far subire deviazione di sorta.

Sulla Vita e sulla Morte.

Ancora l'altro giorno si leggeva sui giornali il caso pietoso d'un giovane che s'è ucciso lasciando scritto d'essere « stanco della vita ». Nè, quasi, passa settimana che di fatti consimili non abbiano a parlare i giornali dell'una o dell'altra città. E gli uomini posati e « arrivati » hanno un accento di sdegno per questi fiacchi, per questi deboli, per questi privi di volontà, che non san darsi il coraggio necessario per affrontare la vita con tutte le sue asprezze, i suoi ostacoli, le sue difficoltà. E le donnine sentimentali hanno un breve fremito d'orrore. E le persone positive ripensano ai versi con cui il Giusti satireggiava gl'imberbi « leopardisti » per posa letteraria.

In verità, noi leggiamo queste notizie, come ogni altro fatto, con quell'assenza del senso della realtà che l'abuso della lettura ci ha procurata. La varietà delle letture continue, il cumulo di fatti che quotidianamente per mezzo dei giornali ci entra nel cervello, è tanto che noi siamo diventati impotenti a vedere qualche cosa dietro le parole. Riflet-

teteci, e v' accorgerete che, abitualmente, noi non sentiamo mai sorgere nella nostra mente l'immagine concreta d'un fatto che leggiamo. Ci fermiamo alle parole, scorrendo rapidamente anche su quelle; ma la visione positiva del fatto, che le parole dovrebbero esprimere e provocare, non sorge che, tutt'al più, in modo assai vago e confuso, e come appena abbozzato, nel fondo della nostra coscienza. La nostra coscienza è diventata, come direbbero i francesi, *libresca*.

Ora, noi vorremmo che quando si legge un fatto così immane e che ci colpirebbe così profondamente se accadesse sotto i nostri occhi, come è quello d'un uomo che fa gettito della propria esistenza — il che è quanto dire che fa gettito della condizione per cui, soggettivamente e rispetto a lui, esiste l'universo intero — noi vorremmo che si scorgesse sotto le parole stampate il fatto concreto: il corpo sanguinante e rantolante, la rivoltella impugnata dalla mano convulsa, e, più ancora il processo psicologico che ha condotto al « doloroso passo ».

❊

Chi sa dire quanta parte di questo processo psicologico che fa lamentare la frequenza sempre maggiore dei suicidi, quanta parte di questo diffuso tedio della vita, spetti alle condizioni in cui si svolge oggi il lavoro umano?

Il tedio della vita! Ne parlò già il Bonghi in una sua conferenza di dieci anni fa a Napoli, e,

da autentico rappresentante della borghesia, ne accennò solo le ragioni che si possono chiamare borghesi e di lusso. « Il tedio (egli disse) è circonfuso intorno a noi, ci segue, ci precede, ci accompagna, ed è generalmente prodotto dal non vedere e non trovare, dal mattino che ci si leva alla sera che ci si corica, nessun uso del tempo che ci acqueti, ci conforti, ci riempia l'animo. Noi facciamo le maggiori fatiche per cacciarlo; abbiamo i carnevali in inverno, i congressi in estate. Gli spiriti si tormentano per moltiplicare le allegrie in quelli, le parole in questi; ma ci riescono così uggiose le prime, come insopportabili le seconde... Tutto, carnevali, congressi, uffici, tutto è uno sbadiglio. Siamo ombre di uomini, non uomini [1]) ».

Questo è il tedio borghese, il tedio delle classi ricche che non lavorano perchè non ne hanno bisogno. È confortevole constatare come anch'esse — in questa società in cui, per diverse ragioni, tutte le classi subiscono sofferenze di origine sociale, con un'armonia del male più vera certamente di quelle predicate da Bastiat — siano tocche dalla piaga del tedio. Ma il tedio che affligge generalmente la maggior parte di coloro che sono costretti a lavorare per vivere, è ben altrimenti sconfortante e micidiale. È solo questo il tedio che può normalmente diventare tedio della vita.

---

1) Bonghi: *Questioni del giorno* (Treves 1895, pag. 15).

❀

Fra le più colossali ed abili menzogne della civiltà occidentale figura in prima linea quella che si potrebbe chiamare la morale del lavoro. Si predica la santità, la nobiltà, la grandezza del lavoro. Con una costanza e un accordo che forse non si riscontra sopra nessun altro punto dell'educazione morale, si istilla e si radica profondamente nell'animo umano questo principio che solo il lavoro dà dignità all'uomo. Si crea una specie di febbre del lavoro. E gli anglo-sassoni, che della civiltà occidentale sono i più eminenti rappresentanti, fondano quasi esclusivamente sul lavoro accanito, incessante, senza requie, la morale sociale. Ricordate, per esempio, i libri dello Smiles, o quello più recente del Carnegie, *Il Vangelo della ricchezza*.

Questa morale del lavoro è essenzialmente falsa; ed è più nel vero la Bibbia quando considera il lavoro come un castigo e un dolore. Essa è, del resto, respinta da una parte (se non dalla maggior parte) del genere umano; e un indiano, o, in generale, un orientale, vivente in una società basata sopra una concezione del lavoro del tutto diversa, non la riconoscerebbe mai come una morale nobile ed alta. Questa nostra attività febbrile intesa a procacciar beni esteriori a noi, come la ricchezza, la considerazione e simili, non sarebbe mai considerata da un indiano come superiore e più nobile del raccoglimento intimo, della meditazione sulle prime verità, in una parola della vita

contemplativa. Noi rammentiamo sempre quanto narra il James in quel suo splendido libro *Gli ideali della vita.* « Recentemente (egli scrive) abbiamo ricevuto a Cambridge la visita di diversi indiani colti, i quali parlavano liberamente di filosofia e della vita. Più d'uno d'essi mi ha confidato che la vista delle nostre faccie, tutte contratte come sono per quella ipertensione e quell'intensità di espressione che è abituale negli americani, e le attitudini nostre sgraziate e contorte quando siamo seduti, gli facevano un'impressione assai penosa. Io non comprendo, mi diceva uno di essi, come sia possibile vivere come voi fate senza concedere deliberatamente un solo minuto della vostra giornata alla tranquillità ed alla meditazione. È una cosa comune ed invariabile nella nostra vita indiana di star ritirati per almeno mezz'ora ciascun giorno nel silenzio, di rilasciare tutti i nostri muscoli, governare il nostro respiro, e meditare sulle verità eterne. Ogni bambino indiano viene abituato a ciò fin dai primi anni della sua giovinezza. » E non dimentichiamo che lo stesso Carnegie, nel libro ricordato, pone come condizione fondamentale per la possibitità di esplicare quell'intensa attività nell'accaparramento dei beni esteriori che caratterizza l'uomo d'affari, il non aver fatto alcun corso di studi superiori. Preziosa constatazione, da parte del prototipo dell'uomo d'affari, dell'antitesi irreducibile fra il lavoro (nel senso più strettamente economico e finanziario della parola) e i gusti, le attitudini, l'abito della meditazione intellettuale.

❀

Ora questa morale occidentale del lavoro produce una duplice funesta conseguenza, se si guardi dal lato delle classi dirigenti, o da quello delle classi non abbienti.

Dal lato delle prime, essa crea il tipo appunto dell'uomo d'affari, dell'uomo preso dalla iperestesia del lavoro, che, anche dopo diventato ricco, preferisce alla casa, alla famiglia, alla coltura, all'arte, alla natura, o semplicemente al riposo, il fondaco, il negozio, l'industria; che sacrifica gli agi, la dolcezza della vita, perfino la salute, al Moloch del lavoro, e che si crede onesto, morale, degno di essere ammirato e preso ad esempio, agendo in questa guisa; mentre in lui il lavoro non è in fondo se non una trasformazione della violenza « ancestrale » come riconosce, sebbene indirettamente, uno dei più fini moralisti contemporanei francesi, Jules Payot, che, nel suo *Cours de morale*, scrive: « La nostra liberazione dall'eredità atavica è lenta, ma la nostra dignità consiste nel liberarci da questi impeti grossolani e tumultuosi. A noi il disciplinare, l'organizzare, il far servire alla nostra volontà queste forze anarchiche. Il nostro còmpito essenziale è di trasformarle in alleate e in potenze docili... Sappiamo epurare... *la nostra violenza in lavoro vigoroso* ». In fondo l'incessante, inesausto lavoro del grande industriale, del ricchissimo manifatturiere, del re degli affari, d'un Rockfeller o d'un Pierpont Morgan, questo loro gigantesco sforzo d'accaparramento di una quantità sempre più grande di beni esteriori,

altro non è che una trasformazione, sia pure epurata, della violenza atavica.

Dal lato delle classi non abbienti, questa morale del lavoro produce conseguenze ancora più funeste. Esse sono rinserrate, dalla doppia prepossanza dei propri bisogni economici e della morale formata dalle classi dirigenti, nei quadri d'un lavoro lungo, penoso, monotono; infrangibile catena, gli anelli della quale sono ribaditi dall'opinione pubblica, che nella morale del lavoro giura con cieca sincerità. Questo lavoro non ha l'attrattiva dell'iniziativa, dell'autonomia, della consapevolezza che esso è volontario, attrattiva che possiede invece quello delle classi dirigenti. Esso diffonde una tetra monotonia su tutta la vita, su quella passata e su quella che sta dinanzi, la quale si affaccia come una eterna pianura brulla, grigia, fredda, uniforme, densa di nebbia uguale e spoglia d'ogni verdura.

Di qui lo sforzo incessante degli operai per diminuire le ore del loro lavoro e per conquistare in misura più larga il veramente sacro diritto all'ozio.

❀

Ma, intanto, chi può dire quanta parte dei suicidii che avvengono nella società attuale per « stanchezza della vita » si debba attribuire a questo aspetto desolato, monotono e tenebroso che la morale del lavoro fa assumere alla vita medesima, e che affligge, insieme, e forse più ancora degli operai, in tutti i piccoli impiegati, scrivani, garzoni di

negozio, umili contabili di ditte private, domestici e simili? Chi può dire quante persone, nel nostro mondo, covino e sentano ingigantire ogni giorno un sentimento analogo a quello così pietoso contenuto in una poesia inglese citata da miss Brackett [1]): « qui giace una povera donna che fu sempre affaticata, perchè essa viveva in una casa in cui nessuno l'aiutava. Le ultime sue parole furono: Amici io vado in un luogo dove non v'è da lavorare, nè da cucire! Oh, laggiù tutto sarà conforme ai miei voti; perchè là non si mangia e non v'è vasellame da pulire! » In una parola, come non comprendere che aumenti il numero di coloro che fan gettito quasi con indifferenza della vita, e affermano di esserne stanchi, quando la morale del lavoro toglie alla vita dei più ogni tempo e ogni agio per destinarla ad altra cosa che non sia la stessa sostentazione della vita? Se la vita non può, per i più, servire che a guadagnarsi i mezzi per la vita, non s'affaccia terribile alla coscienza il punto interrogativo: dove sono, allora, le ragioni del vivere?

Veramente, troppe volte e per troppi, la vita si deve ora esaurire puramente in uno sforzo.

Non aliter quam qui adverso vix flumine lembum
Remigiis subigit, si brachia forte remisit,
Atque illum in praeceps prono rapit alveus amni... [2])

---

1) *L'art du repos.* Fischbacher, Paris, 1903.
2) *Georg.* I, 201-203.

❀

Nel contatto, che i rapporti commerciali e politici e le guerre recenti e prossime rendono e renderanno sempre più stretto, fra noi e il mondo orientale, forse noi abbiamo, almeno dal punto di vista morale, più da apprendere da quest'ultimo che da insegnare ad esso.

E se, come è possibile, in seguito a tale contatto, avverrà un reciproco contemperamento delle due opposte concezioni del mondo e della vita, l'occidentale e l'orientale, è da augurarsi che la nostra rigida morale del lavoro, la quale fa consistere la dignità suprema nell'assorbimento di tutte le nostre facoltà nell'attività esteriore, perda buona parte del suo ascendente di fronte alla morale orientale per la quale invece la suprema dignità, anzi la condizione di santità, consiste nel riservarsi il maggior tempo possibile per la contemplazione, per la meditazione interiore, per l'inattività esterna accompagnata dall'elevamento del pensiero verso i sommi principii, per quello, insomma, che gli « attivi » occidentali disprezzano col nome di ozio; ed è da augurarsi che la concezione orientale della vita, la quale abbassa grandemente l'importanza morale del lavoro, venga ad improntare largamente di sè il nostro assetto economico.

Vi sono molti che trovano un motivo di rassegnazione alla morte nel pensiero che tutti devono soggiacervi.

Ma questo appunto è invece più spaventoso e doloroso: che assolutamente nessuno, per quanto grande o buono, vi si possa sottrarre; che nessun miracolo di genio o tesoro di moralità possa sfuggire al suo impero; che ogni organismo spirituale, per quanto nobile ed alto, e per quanto il raggiungimento di tale nobiltà ed altezza sia costato un'opera immensa di dolore, tempo e fatica, debba essere dalla morte inesorabilmente infranto.

Il fatto che la morte *æquo pulsat pede* è appunto quello che fa maggiormente inorridire. È questa brutale uguaglianza, la quale — non tenendo conto della disuguaglianza, e livellando ad una stregua il santo e il delinquente, il genio e lo scemo — costituisce la suprema ingiustizia, ciò che nella morte sopratutto ripugna.

Goethe, nelle *Conversazioni con Eckermann* (23 ottobre 1828) parlando della morte del granduca Carlo Augusto dice: « Non è forse deplorevole che non vi sia privilegio e che un tal uomo scompaia sì presto? »

Non si può considerare che viva più di un altro chi ha una vita più lunga, ma solo chi muore dopo. Ciò che ha importanza non è di avere una vita lunga, ma che esista in un tempo ulteriore a quel punto che è la propria vita. La vita è solo un punto, il presente; in questo solo essa si concentra, questo solo noi viviamo. Pel vecchio che ha dietro sè una lunga vita, questa non esiste più, e non esiste che il punto del presente in cui vive. Non si può dire che egli sia più ricco di vita d'un bambino. L'uno e l'altro sono nell'identica condizione: non hanno cioè che un punto di vita, il presente. Perciò, vive più chi conduce più in là questo punto; quegli in cui questo punto esiste ancora quando in altri è spento; chi muore a vent'anni ma dopo, di chi muore prima ad ottanta.

Le ciliege e la vita.

Perchè si termina di mangiare un piatto di ciliege, quand'anche una dopo l'altra si continui a trovarle cattive?

Perchè si spera sempre che la successiva sia buona.

È la stessa ragione per cui si vive...

È uso ripetere che, giunta l'età matura, il tempo assume un ritmo grandemente accelerato; che le settimane, i giorni, gli anni scorrono molto più rapidamente che non nella prima giovinezza; che « giunta in sul pendìo precipita l'età ».

È questa appunto la prova che il tempo non esiste; che esso non ha un'esistenza obbiettiva, fuori di noi; che esso non è che una nostra funzione soggettiva, una nostra illusione interiore.

E, invero, che cosa significa quel fatto che noi chiamiamo lo scorrere rapido del tempo?

Lo mostra l'esclamazione abituale con cui questa corsa rapida viene constatata. Si constata una tale eccessiva velocità, dicendo d'un avvenimento lontano a cui per qualsiasi ragione si torna a ripensare: « Ma se mi par ieri che questo avvenimento è accaduto! Come fugge il tempo! »

Ora, che cosa vuol dire questo sembrare che un avvenimento lontano sia accaduto ieri? (nel che appunto facciamo consistere la fuga veloce del tempo).

Vuol dire che quello che è lontano ci par vicino, che ciò che, secondo l'esteriore meccanica misura del tempo, sta nella sfera del passato, noi lo sentiamo invece ancora nella sfera del presente.

Coll'età matura, adunque, la nostra sfera del presente si è allargata. Il tempo ci sembra scorrer

rapido, ma il fatto è invece che il tempo non passa più. Noi sentiamo « presente » l'oggi, ma sentiamo anche « presente » (o quasi presente) il fatto accaduto cinque o sei anni fa, e che pure ci pare « accaduto ieri ». Noi viviamo in un punto fisso, in un'eternità, in un'assenza di tempo, in un perpetuo « presente ».

E si capisce anche perchè questa profonda intuizione si abbia solo nell'età matura. Prima di questa, l'*io* sta formandosi, subisce incessanti cambiamenti, si costruisce a poco a poco, ed è in questo sentimento della formazione, del cangiamento, della costruzione di sè medesimo, che esso trova l'illusione che il tempo esista e passi lento (o almeno non troppo veloce) perchè il tempo apparisce misurato, segnato di spesse pietre miliari da tutti questi frequenti e nuovi moti che l'*io* avverte in sè stesso, e che, riempiendo il tempo, marcandolo profondamente, lo rendono una cosa greve, piena di eventi, che non sembra procedere in fretta.

Ma quando invece l'*io* ha raggiunto la propria stabilità, quando i cambiamenti cessano o quasi, allora sopraggiunge, per le ragioni contrarie a quelle ora accennate, una sensazione opposta. La quale superficialmente viene interpretata come il senso della fuga veloce del tempo, mentre, interpretata profondamente, non è che il fatto che, toccando il suo pieno e stabile sviluppo, l'*io* è uscito altresì dall'illusione del tempo (che gli era creata dai propri cangiamenti); ha toccato anche, nella sua più

recondita essenza noumenica, l'eternità, cioè l'inesistenza del tempo; e dissipa l'illusoria trama del tempo, percorrendola colla facella del suo perenne presente.

E di questo fatto che il tempo non tocca che i fenomeni, ma non ha alcuna esistenza metafisica, ci balena talvolta, come un lampo — discendendo nel più profondo di noi stessi — la percezione precisa.

Non vi sono donne brutte. La donna brutta è in generale, come la musica difficile, che, alla prima audizione, sembra un accavallamento incomposto di suoni, ma della quale il conoscitore riesce tosto a scoprire i pregi. Così, per l'intelligente, non esistono donne brutte, perchè in ognuna egli sa scoprire, esaminandola, la sua particolare bellezza.

Se il pessimismo leopardiano fosse vero — cioè se i mali della vita fossero così grandi da far desiderare la morte — la felicità sarebbe raggiunta perchè scomparirebbe il peggiore dei mali: la paura e l'orrore della morte.

Fichte dice, in sostanza: l'*io*, per esistere, ha bisogno di limitare sè stesso; deve limitare sè stesso con qualche cosa di estraneo a sè, con un *non-io*, perchè solo in tal modo ha dinanzi alcunchè su cui poter esercitare un'azione, e quindi (poichè esistere vuol dire soltanto esercitare un'azione qualsiasi) solo in tal modo può esistere.

Da ciò si può trarre una conseguenza che sta al polo opposto della dottrina di Fichte. Se ciò che adduce una limitazione all'*io*, se ciò che lo circoscrive, se ciò che lo esclude dalla metà del Tutto (dal *non-io*), se ciò che divide il Tutto in due parti opposte, in *io* e *non-io*, è la necessità dell'azione, vuol dire che solo rinunciando ad ogni azione, chiudendosi nella più immobile contemplazione, assorbendosi nel più inerte fachirismo, l'*io* riuscirà a superare ogni limitazione, ad attingere i confini del Tutto, a penetrare nell'Assoluto.

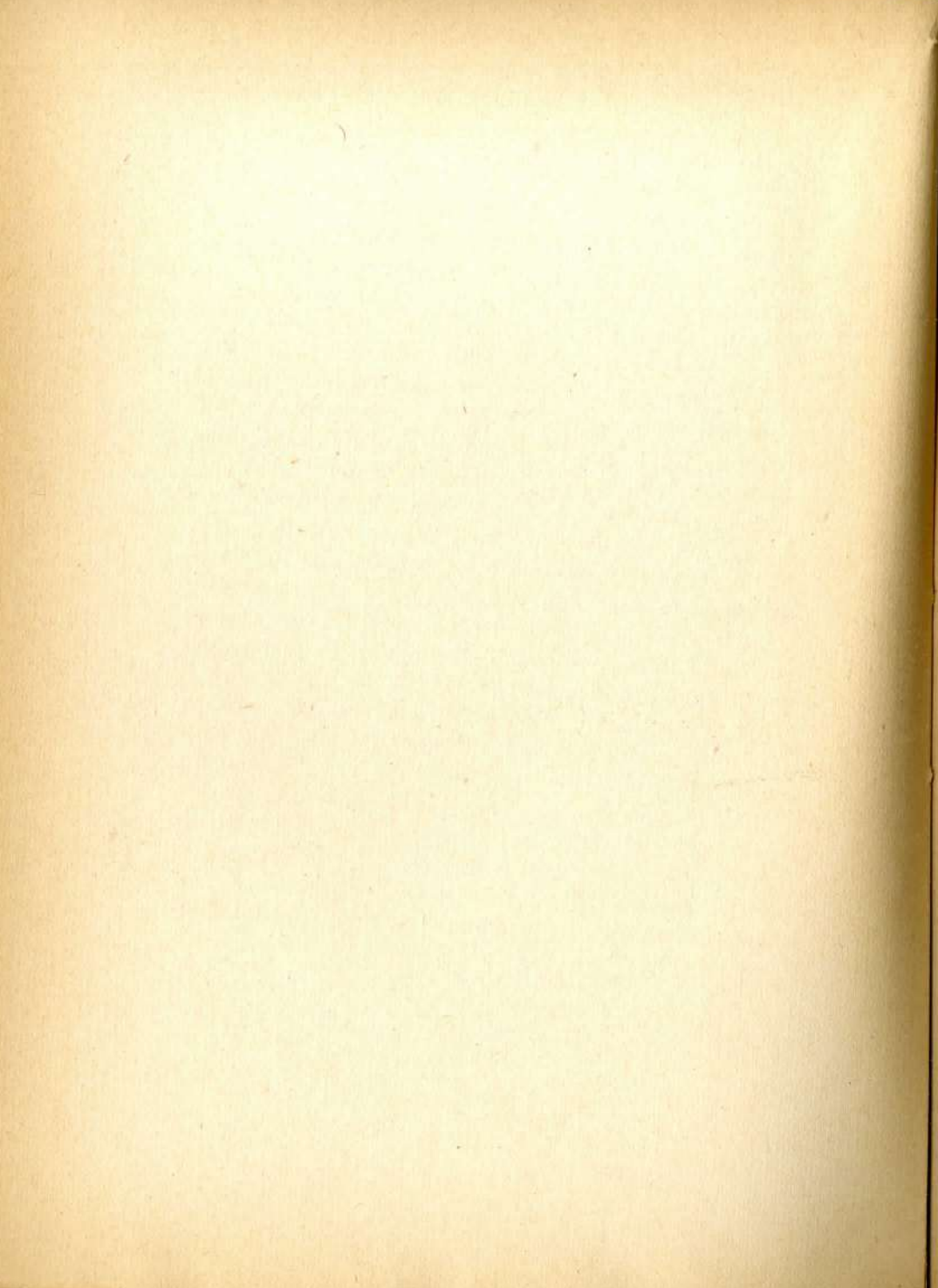
Non c'è nulla di pazzesco nel fatto che taluno si uccida per paura della morte. Fu già questo un concetto di Shakespeare:

> Why he that cuts off twenty years of life
> Cuts off so many years of fearing death.
>
> (GIULIO CESARE - *Atto III*).

Poichè si muore — e il pensiero della sopravveniente cessazione della vita si proietta su questa mostrando la vanità di quanto in essa si imprende e di tutto ciò che la costituisce — poichè si muore, è inutile vivere. Nello stesso modo avviene che l'aver troppo da fare induca a non far nulla. Poichè si ha da fare più di quel che si possa, e poichè ad ogni modo si dovrà dunque tralasciare o abbandonare incompiuto molto d'importante; poichè, insomma, l'omettere o il lasciare imperfetto molto di ciò che ci sta a cuore, è cosa inevitabile; poichè, se l'omissione deve necessariamente colpire queste tre, queste quattro, queste dieci faccende, non vi è ragione che non possa colpire anche queste altre tre, queste altre quattro, queste altre dieci; tanto è omettere tutto e non fare più nulla. Non so da che parte incominciare, si dice; e, ragionevolmente, si resta nell'inazione.

Bisogna che la gente muoia. Guai se non morisse! La morte della gente corrisponde al crescere dell'individuo, e il suo non morire corrisponderebbe al fatto che il crescere d'un bambino s'arrestasse ed esso rimanesse nano e rachitico.

Bisogna che la gente muoia, perchè lo spirito possa abbandonare le vecchie incarnazioni e da esse passare ad incarnazioni nuove, fresche, più avanzate, più progredite. Bisogna che la gente muoia,

perchè muoiano le concezioni che in un dato stadio, in una determinata generazione, lo Spirito ha raggiunto, ma che esso deve superare per avanzare sulla via del suo sviluppo infinito. Il non morire degli uomini sarebbe il rachitismo dello Spirito, l'arrestarsi del suo sviluppo alle concezioni più alte che una data generazione può raggiungere, che sono alte per essa, ma che appariscono errate, ridicole, peccaminose alle generazioni susseguenti, cioè allo Spirito che ha fatto qualche passo più innanzi. Come per il passaggio dall'infantilità alla maturità dello spirito individuale è necessario che muoiano le idee e le concezioni che costituiscono lo spirito infantile; così per l'incessante avanzare dello Spirito Universale è necessario che muoiano le idee e le concezioni d'ogni suo stadio precedente, cioè le persone che sono l'esponente, l'incarnazione, la traduzione esteriore, lo stromento di quelle idee e di quelle concezioni. Ogni uomo che muore è una superstizione, un errore, un modo di pensare ristretto e meschino che lo Spirito Universale sopprime in sè; è il suo sostituire a tutto ciò un qualche pensiero un poco più largo e più giusto, che dovrà alla sua volta essere sostituito con un altro ancor più largo e più giusto. La Morte della gente, e solo essa, è adunque la Vita — che è processo, sviluppo, avanzamento — dello Spirito Universale.

TERZO INTERLUDIO

PRELUDIO PER ALBUM

Ecco: io vorrei — l' immacolato e lieto
Candor dell' albo suo contaminando
Con le mie rime, e sul roseo e discreto
Nitor del foglio i miei versi tracciando —

Audace e avventurato palombaro,
Cavar dal fondo della mente mia,
Qual perla preziosa, il pensier raro;
E, vestito d' eccelsa melodia,

Posarlo allora in fronte, e degnamente,
De' suoi ricordi al fulgido monile,
Ch' ella nel libro, ancor bianco e silente,
Verrà accogliendo, e nel pensier gentile.

Oh, ma nel duro carcere del verso,
Per entro i ceppi rei della parola,
Langue il pensier, muore l' idea, dal terso
Ciel della fantasia s' ella s' invola.

E solo, ohimè, finchè nel puro incanto
Del mar del cuore, fuor dalle ritorte
Della strofe, l' idea fluttua, soltanto
Fin che forma non ha, par bella e forte!

Così — e l'aurora intorno a lei di rose
Diffonde come un lieve etereo velo —
Fluttua una nube in dolci e molli pose,
Salendo, vaga ed indecisa, in cielo;

L'artista invan con sapïente mano
Stempra i colori, accende i toni e smorza,
E di fissarne sulla tela, invano,
I contorni mutevoli si sforza.

Meglio or dunque che far versi lasciare
Che l'anima, fra i sogni spazïando,
Pensi, non scriva, il canto...

* * *

Ecco, a me pare
Che questo libro dal candor sì blando

Immagin sia dell'avvenir. Davanti
A noi sta, nella vita, una sequenza
Lunga di giorni, che non han sembianti
Ancora, che non han propria parvenza;

Son, come questi fogli, auri-rosati,
Come i fogli non han fisonomia,
Ed hanno i lembi fulgidi e dorati,
Al par dei fogli, nella fantasia.

E uscendo fuori dal misterïoso
Abisso del futuro ignoto e bruno
Prenderan nome fisso e luminoso
I giorni, come i fogli, ad uno ad uno.

Ed il futuro diverrà presente;
  E la rëalità cruda occupando
  Un foglio dopo l' altro, lentamente
  Covrirà tutto il libro. E poscia, quando

Simbol non più dell' avvenir, velato
  Promettitore di venture e glorie;
  Ma sarà questo il libro del passato,
  Il libro mesto delle pie memorie;

E la mia gioventù piena di canti,
  E la sua gioventù piena di fiori
  Saran sparite, come vani incanti,
  D' ardenti e lieti ma fugaci amori;

Allora, — e dolcemente orgoglïoso
  Ne discende nell' anima il pensiero —
  Nel soave percorrere a ritroso
  De' ricordi il dolcissimo sentiero,

Ella — se mai del tempo il leteo fiume
  Seco il mio verso non travolgerà —
  Segnato in fronte al mistico volume,
  Ella il mio nome qui ritroverà.

AL FUMO

Lieve, dalla mia bianca sigaretta
come velluto aereo, tra 'l verde
i tuoi globi d'azzurro immacolato
tu svolgi, o Fumo.

Ti guardo e penso. — Da che il grande ignoto
nostro progenitor, cui le ferine
pelli cingeano ancora i foschi lombi,
forti e agguerriti

nelle prische feroci ed accanite
lotte per l'esistenza, uscir ti vide
con la feconda di progressi immensi
prima scintilla,

tu, de' secoli giù pe' 'l lungo corso,
sempre segnasti della nostra razza
l'affaticata ascensïon. Segnasti
delitti e glorie.

Ma non già sempre sì ceruleo e dolce
qual mite raggio d'innocente sguardo,
non così sempre, tu, negli evi, al cielo
salisti, o Fumo.

Negro forier della vorace fiamma
che lambe e strugge crepitando orrenda,
e cui squallente e desolata poscia
segue, tra 'l pianto,

la brulla nudità della ruina,
come il genio del mal atre innalzando
le tue grand' ali e le tue spire immense,
nefando annunzio

recasti al mondo di nefande gesta.
Ed allorquando in Efeso sorgesti
dal tempio, fior d' asiatica ricchezza
e d' arte greca,

e dove arte e ricchezza a noi rapìa
un insano desìo di gloria; quando
t' alzasti là dove un Califfo, in nome
del suo Profeta,

rigidamente forte di un dilemma,
in un balen, delle sudanti fronti
di tante età meravigliose, tanto
pensier distrusse;

quando agli accordi della lira e al canto
di Nerone, svolgesti a lui d' intorno
i cupi e immensi e giganteschi globi
da Roma eterna,

siccome da un turibolo polluto
di sangue uman, s' aderge alta la nube,
propiziatrice, dei nefasti incensi
a un crudo nume;

tu paurose allor note segnasti
di nostra storia, o Fumo. E te con muto
brivido di terror le genti allora
vider salire.

Cruenta era l'età quando dai roghi
sorgesti. S'innalzâr le tue volute
ad offuscar del ciel l'eterno azzurro,
siccome l'onda

malvagia e bieca delle ree passioni
dilagando salia, di Cristo in nome,
a offuscar ne' carnefici divini
l'anima umana.

Nè mai ancor più luttüoso e cupo
t'avea veduto l'uom. Ma il dì che un frate
le nostre lotte rinfocò con nuova
terribil arma,

tosto sboccasti dal cannon rombando
a celar dentro nella densa nube
lo scintillar dei brandi e delle picche
il luccichio,

eroi, vigliacchi, vincitori e vinti.
Nella nera voragine tremenda
cade l'alfier, piagato il petto, in pugno
stretto il vessillo;

trema il codardo disertor, gettata
l'arma, deposto ogni pensier di patria,
vilmente, al rombo e al fischio delle palle
accovacciato.

Saliro i tempi, e tu salisti, o Fumo.
E non, qual io ti veggo or, di battaglie
nè di delitti mostruosi, orrendo
segno tu sei:

tu all' aura, come un gloriöso inno,
t' effondi, dove della nostra etade
la più turgida arteria e più feconda
pulsa: il Lavoro.

E ti veggo dai lunghi fumaioli
delle officine affaticate al vento
maestosamente sventolare, e in fronte
tu del vapore

segnar la via che valicando i monti
nuove ricchezze e pensier nuovi arreca
e le lontane e l'une all'altre ignote
genti affratella.

E dietro a te, qual dietro ad un vessillo
spiegato ai venti, fatidicamente,
io veggo irresistibile salire
la Grande Armata:

la Grande Armata dei novelli tempi,
la pura e sana e gagliarda schiera
d'umili cuor, che sotto alle tue insegne
suda e produce.

E la veggo salir, serenamente
forte, e segnar con trïonfal parola
dell'Avvenir sul candido volume
la nuova istoria. —

Così nel cuore, che l'infausta scorre
via del passato e all'avvenire anela,
fervon alti pensier, visioni auguste
passano, mentre

lieve, dalla mia bianca sigaretta
come velluto aereo, tra 'l verde
i tuoi globi d'azzurro immacolato
tu svolgi, o Fumo.

ALL'OLMO DI CUSTOZA

Certo un pio braccio sul piazzale sacro,
vecchio grand'Olmo, t'educò; tu fosti
simbolo prima del religïoso
pensier degli avi.

Poscia, d'attorno al già maturo tronco,
sotto i già folti rami tuoi, de' padri
la prima idea di libertà e di patria
forse accogliesti,

nei grandi giorni, quando al cupo rombo
della battaglia, contemplasti intorno
a te di patria e libertà librarsi,
due volte, il fato.

Ed or tu muori. Infracidisce il tronco,
e de' gran rami il reclinante peso
invan lo sforzo regger tenta delle
ferree ritorte.

Muoion (nè giova umano sforzo) teco
le idee che all'ombra di tua vasta chioma
crebber; la fede negli Dei, la fede
muor nella patria.

Muoiano! E voi, dove con tante vite
già tanta fiamma di pensier si spense,
voi questo ancora seppellite, o colli,
morto pensiero

col morto tronco. Educheranno i figli
(o padri, o avi!) il nuovo albero e insieme
vigoreggiando crescerà con esso
il pensier nuovo.

E a te che intanto per i dì venturi
vieni la linfa maturando, e al raggio,
o nuovo seme, sboccierai del sole
di germinale,

a te dal tronco morituro innalzo
l'anima, e a quella che da te nascendo
salirà anch'essa verso il ciel sereno
arbore eccelsa!

SONETTI BUDDISTICI

I.

KARMA

Tu combatti diuturne aspre tenzoni
Contro il nemico che nel cor t'accampa.
Preme il nemico il cor: son le passioni
Torve, onde il petto fragile t'avvampa.

Combatti, e speri, quando l'ignea vampa
Spenta, e saranno i desiderî proni,
Di cui la zanna edace in cor si stampa,
L'ardua vittoria libertà ti doni.

Invan! Nel sangue de' tuoi padri il fiore
Germogliò prima d'ogni brama occulta,
Ed ora nel tuo sen cresce il mal frutto;

In te sua stigma ogni lor colpa ha sculta.
Muore, è fatal, sul lido del tuo cuore
Delle passioni lor l'ultimo flutto.

II.

SAMSARA

O Navis, referent in mare te novi
Fluctus.

Orazio.

O roseo bimbo, dove l' Io paterno
Ascende ancor la scala della vita,
Per rinnovarsi poi con gesto eterno
Lungo la via dell' essere infinita;

Bimbo, di qual dolor verrà nudrita
La trama di quell' Io già ben discerno,
Per mezzo tuo sè rifacendo ordita
Nel vital giro che non ha governo.

In te, bambino, e lungo la catena
Delle esistenze che da te procede,
Nuove innumeri morti, immenso mare

Di pianto, eterno ritornar di pena,
Rinascer senza fin d' ore più amare,
Guatan l' Io che nel padre oggi risiede.

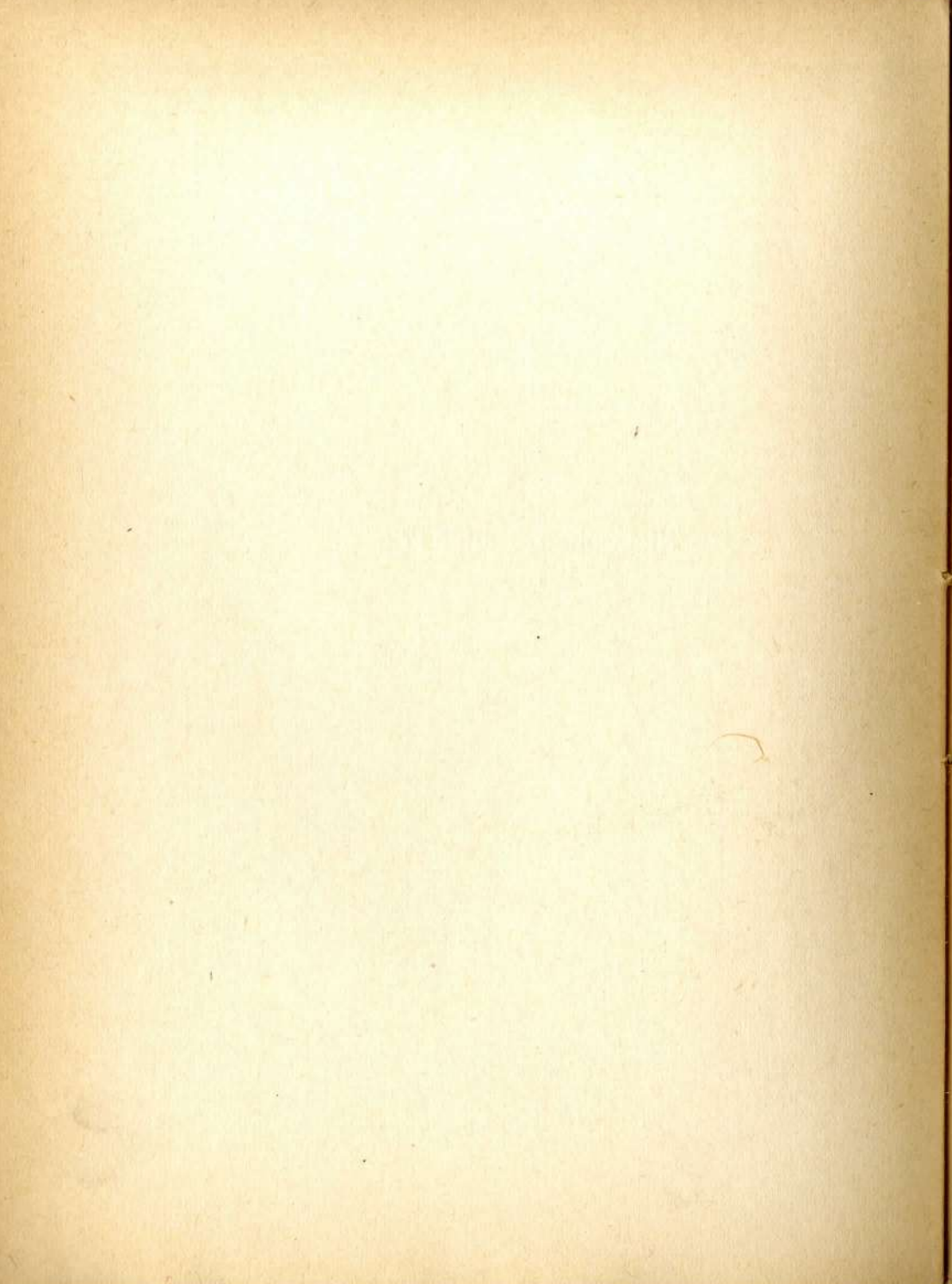
SENSAZIONE ROMANA

Entro le piazze della capitale
Una gloria d'azzurro e di colori,
Turbinosa fiumana letiziale,
Di riso avvolge tutti i volti e i cuori.

E un'ondata di luce trionfale,
In un nimbo di gemmei fulgori,
S'infrange sui zampilli alti e sonori
Che s'ergon dritti verso il ciel d'opale.

Ma, nelle ville, ove su viali ombrati
Dalle quercie e su tacite fontane
Declina il sol melanconicamente,

Sale, dall'umidor molle de' prati,
Un velo di mestizia, e lungamente
Dolce e profondo dentro al cor rimane.

Nietzsche o Buddha?

È noto come Nietzsche mostri in molti luoghi delle sue opere una fiera avversione contro il socialismo, che egli confonde in un unico abborrimento col cristianesimo. É noto altresì che molti seguaci di Nietzsche trassero dalle dottrine del maestro il fondamento teoretico del loro atteggiamento politico conservatore, aristocratico, accanitamente nemico dell' ascensione proletaria. Ora noi ci proponiamo di dimostrare, all'incontro, che il socialismo trova la sua piena giustificazione nella dottrina nietzschiana e che Nietzsche e Marx hanno concezioni sociali assai più affini che forse non ritengono molti dei loro rispettivi discepoli.

※

Si sa che Nietzsche ha tentato una nuova interpretazione dell' universo mediante il principio della « volontà di potenza ». Per limitarci all' esame dell' applicazione di questo principio alla teoria della conoscenza, basterà dire che Nietzsche, accettando come punto di partenza la dottrina berkelyana,

secondo la quale le cose non hanno un' esistenza in sè, ma solo in quanto noi le conosciamo, sostiene che la verità non esiste; che essa non è se non una determinata organizzazione che una specie vivente si è fatta del mondo esterno in vista della propria utilità, dell' aumento della propria forza; che la logica e le categorie della ragione sono « mezzi per accomodare il mondo a fini utilitari, dunque, per principio, in vista di creare un falso utile »; e che il criterio della verità non è se non « l' utilità biologica di un tale sistema d' alterazione per principio ».

Partendo da tali premesse, Nietzsche deduce che l'*essere*, adunque, non esiste, e che invece non esiste se non un *divenire*, tendente alla creazione d' un mondo sempre più possente.

Ma già qui, in questo campo assolutamente astratto della teoria della conoscenza, appariscono i primi germi di quella distinzione, che è tanta parte nel resto dell' opera nietzschiana, tra spiriti liberi e spiriti schiavi, tra forti e deboli; e il germe di questa distinzione apparisce nel modo con cui Nietzsche vede atteggiarsi le menti umane in cospetto dei principî ora enunciati.

Che cosa fanno gli « spiriti liberi », i forti? Essi hanno il coraggio di accettare e guardare in faccia il desolante principio che la *verità* non esiste, nel senso che l' uomo non può avere la nozione delle cose in sè, e non se ne fa che una nozione subbiettiva, e, quindi, falsa. Essi hanno l' intrepidezza di riconoscere che l' *essere* non esiste, e che

non esiste se non il *divenire*, e, pertanto, facendo a meno delle gruccie della verità assoluta e della esistenza d'un mondo-verità, spiegano la loro energia, non nel ricercare questa verità assoluta e questo mondo-verità, ma nell'influire sul *divenire*, nel creare il mondo che alla loro forza di volontà apparisce desiderabile, cioè buono.

Che cosa fanno, invece, gli « spiriti schiavi », i deboli? Essi vogliono la felicità garantita da ciò che è; quindi affermano la loro credenza nell'essere; quindi vanno alla ricerca del mondo, già esistente, in cui non ci siano nè illusioni, nè contraddizioni, nè cangiamento; quindi concludono che, se il mondo nel quale viviamo è un errore, il mondo quale dovrebbe essere esiste, e si tratta solo di scoprirlo e di trovare i mezzi per giungere alla scoperta di esso.

Cosicchè, « la credenza che il mondo che dovrebbe essere esiste veramente è una credenza degli improduttivi, che non vogliono creare un mondo quale deve essere. La volontà del vero è l'impotenza della volontà di creare ». [1])

In metafisica, questo atteggiamento degli « spiriti schiavi », dei deboli, dà origine alla religione (che è appunto l'affermazione dell'esistenza d'un mondo verità, d'un mondo quale dovrebbe essere) e alle entità astratte della morale e del dovere munito dell'imperativo categorico kantiano. Ma a che cosa

---

1) Cfr. la prima parte del secondo volume della *Volontà di Potenza* intitolata: *La volontà di Potenza in quanto conoscenza*.

dà origine nel campo politico e sociale questo sentimento di debolezza che spinge alla ricerca d' un mondo-verità già esistente?

Esso dà origine alle dottrine conservatrici. Che cosa dicono, infatti, i conservatori? Essi dicono: il mondo-verità politico-sociale esiste già; esso è costituito dalle istituzioni fondamentali della società presente, che sono buone, che sono anzi le uniche possibili. Se producono, talvolta, risultati non buoni, ciò è solo cosa accidentale e dipendente da errori nel modo di farle funzionare. Si tratta solo di mettere in evidenza questo mondo-verità politico-sociale già esistente, mediante il suo perfetto funzionamento. Restaurate l' impero dell' assoluta libertà economica, e si scopriranno in pieno « le armonie », ora talvolta soltanto nascoste, del presente assetto sociale; « torniamo allo Statuto », e apparirà alla luce la bontà del mondo politico offertoci dalla presente costituzione; proteggete le « pubbliche libertà » col far rispettare « l' ordine », e il mondo-verità, costituito da quelle libertà ed anche ora esistente in potenza, sarà pienamente raggiunto.

Così dicono i conservatori. Ed essi sono adunque, alla stregua della dottrina di Nietzsche, i deboli, gli spiriti schiavi, che, impotenti a creare, credono nell' esistenza attuale del mondo-verità, alla ricerca soltanto del quale il loro sentimento di debolezza li spinge.

Perfettamente opposto è l' atteggiamento del pensiero socialista. Questo consiste anzi appunto,

essenzialmente, nella negazione dell' esistenza attuale di un mondo-verità politico-sociale, nello sforzo di creare un tal mondo-verità riconosciuto inesistente, nel proposito di imprimere sull' errato mondo sociale presente la propria volontà, rimaneggiandolo e dandogli quella conformazione esteriore e quella costituzione intima che apparisce la migliore alla volontà stessa. È quindi la manifestazione che si sente la potenza di « creare un mondo quale deve essere ».

Il socialismo è dunque la « volontà di potenza » di coloro che sono forti e liberi, la volontà cioè rivolta non allo *scoprimento* in politica di un mondo-verità creduto esistente, ma alla *creazione* d' un tale mondo (riconosciuto attualmente inesistente) secondo la configurazione desiderabile, e quindi buona, che se ne fa quella stessa volontà di potenza.

❊

Sarebbe questo forse, come dimostrazione della tesi che abbiamo enunciata in principio, un' illazione soverchiamente astratta dai primi principî nietzschiani, se non se ne trovasse la conferma in altre proposizioni del filosofo tedesco più direttamente riferentisi alla composizione e all' evoluzione della società.

Per Nietzsche vi sono due forme, essenzialmente diverse, della manifestazione della volontà di potenza: una è quella dei forti, dei superiori, dei padroni, e mediante questa si elabora un' elevazione del tipo *uomo;* l' altra è quella degli op-

pressi, dei deboli, degli inferiori, la quale si estrinseca invertendo la tavola dei valori posta dai forti, statuendo così che ciò che è per costoro *nobile* è invece peccaminoso, e ciò che è per essi *spregevole, umile, basso* è invece *ammirevole* e *santo*. Questa è una manifestazione di volontà di potenza che tende ad abbassare il tipo *uomo*, e di tali manifestazioni la più caratteristica è il cristianesimo.

A quale delle due forme di volontà di potenza appartiene il socialismo?

A più riprese [1]) Nietzsche lo classifica nella seconda, e perciò lo definisce « interpretazione pesante e inesatta dell' ideale morale cristiano. » [2])

È facile però dimostrare, sia deducendo dalle premesse di Nietzsche, sia ricorrendo ad altre sue precise proposizioni che questa classificazione è errata.

Sorvoliamo sul fatto che per Nietzsche è caratteristica dell' uomo forte e superiore il non essere « gregge », il disprezzare la morale del « gregge » e le virtù « del sonno » — ciò che è essenziale nel socialismo ed è invece escluso dal cristianesimo. Sorvoliamo pure sul fatto che Nietzsche proclama che « in rapporto al nostro ordine sociale, il fatto di rivoltarsi non abbassa, per sè stesso, il valore d' un uomo », e riconosce che talvolta bisognerebbe venerare colui che si rivolta, « perchè egli sente

1) Cfr. specialmente *Volonté de Puissance* (edizione francese del Mercure de France), I, pag. 201 - 204; II, 252.

2) *La Volonté de Puissance*, I, 209.

nella nostra società qualche cosa contro cui importerebbe fare la guerra, perchè vi sono casi in cui ci risveglia dal sonno » [1]) — ed anche qui il fatto della rivolta morale (« sovversivismo ») è caratteristico del socialismo ed è escluso dal cristianesimo. Restringiamoci invece ad esaminare come, secondo Nietzsche, si opera l'elevazione del tipo *uomo*.

Importa anzitutto tener presente che è un errore raffigurarsi il *superuomo* nietzschiano come un individuo che si erge solo e tiranno sopra l'intera comunità. Per Nietzsche invece l'elevazione del tipo *uomo* (cioè la formazione del *superuomo*) avviene per opera di una classe, e si riflette sui membri di tutta la collettività, di tutta la classe. È in forza del complesso di sentimenti che si sviluppano tra i membri della classe, della disciplina con cui essi si assoggettano alla morale della classe, della padronanza di sè che questa disciplina sviluppa, del sentimento di differenza tra i *pari*, membri della stessa classe, e gli altri; è in forza di tutto ciò che si produce per opera dunque di una classe ed estesa a tutti i membri di essa, una elevazione del tipo *uomo*, vale a dire la manifestazione più caratteristica della volontà di potenza dei forti. [2])

L'opera più saliente che compie una classe in questa sua manifestazione di volontà di potenza è quella di creare dei nuovi valori morali. « È un

---

1) *La Volonté de Puissance*, II, 117.

2) Cfr. *Al di là del Bene e del Male* (cap. IX : Che cosa è aristocratico ?).

vero diritto padronale quello di creare dei valori », scrive Nietzsche; ed egli stesso null'altro si propone colla sua opera se non (come dice Zarathustra) di distruggere le vecchie tavole dei valori e di appendere su di noi le tavole nuove. Così la classe forte che s'avvia al dominio comincia a porre a sè stessa la legge nuova, differenziandosi in tal modo dal resto del mondo sociale, giudicando sovranamente tutto il resto del mondo sul metro dei criteri da essa medesima creati, e imponendo finalmente a tutto il resto della società tali criteri.

Consideriamo ora che cosa avviene nel movimento socialista. Prima di tutto, è essenziale in questo movimento il fatto, il criterio e il senso della classe, esattamente come in « ciò che è aristocratico », secondo Nietzsche. È essenziale lo svilupparsi, tra i membri della classe o del partito, di sentimenti diversi da quelli professati in rapporto alle altre persone, e come ogni classe forte creò una parola per significare coloro che sono oggetto di tali sentimenti (« i pari »), così fece il socialismo colla parola « compagni ». È essenziale la disciplina alla morale della classe e del partito, lo spirito di sacrificio, il coraggio nello sfidare l'opinione della maggioranza e le persecuzioni, e quindi la forza psichica che consegue da ciò. D'altra parte, manifestazione significantissima del movimento socialista è (come per la classe elevatrice del tipo *uomo*, secondo Nietzsche) il rovesciamento delle vecchie tavole dei valori e la creazione di valori nuovi. Le vecchie tavole sono i concetti tradizionali di

proprietà, di famiglia, di Stato, di onore (duello), ecc., e i doveri che non derivano: concetti e doveri che il socialismo si propone di sovvertire o cancellare nelle sue tavole nuove, cui esso impone dapprima a sè stesso, mirando però ad estenderle a tutto il mondo sociale col condurre questo ad accettare la sua visione generale della società e della vita.

Tale affinità tra le idee di Nietzsche e il socialismo ci si renderà ancora più chiara, se rievocheremo, con le stesse parole del filosofo tedesco, i mezzi con cui si produce un'elevazione del tipo *uomo*. Questi mezzi sono: «il sentimento collettivo spinto fino ad una certa altezza», ciò che si traduce socialisticamente coll'organizzazione di classe e coi sindacati operai; «la fierezza della distanza che separa nella vita», vale a dire, dal punto di veduta socialista, la lotta di classe; «il sentimento di ineguaglianza, l'avversione contro la mediazione» (resistenza, sciopero, diretta rappresentanza delle organizzazioni nelle trattative coi capitalisti); «i diritti equivalenti, lo spirito di conciliazione» (solidarietà operaia, complesso di sentimenti e rapporti tra compagni). Con questi mezzi si eleva il tipo *uomo*, perchè «essi sono una scuola di avviamento verso i sentimenti individuali: sopratutto in ciò che forzano l'individuo a rappresentare la fierezza dell'insieme: — allora egli deve parlare ed agire con un sentimento del proprio valore spinto all'estremo perchè egli personifica la comunità». [1]) Ora, tutti

1) *La Volonté de Puissance*, II, 123.

questi mezzi, tutte queste situazioni sono insite nel socialismo, mentre il contrario avviene riguardo al cristianesimo.

Si può adunque, concludere che attualmente l'unico grande movimento che mette in azione i metodi necessari, secondo Nietzsche, a produrre un'elevazione del tipo umano è il socialismo. E si potrebbe dire che Nietzsche ha descritto appunto il movimento socialista, quando, volendo mostrare come può formarsi oggi una razza più forte, scrisse: « I mezzi sono quelli che insegna la storia: l'isolamento, mediante interessi di conservazione opposti a quelli che sono oggi la media; la preparazione a valutazioni contrarie; la distanza considerata come un *patos;* la coscienza libera in faccia a ciò che oggi è poco apprezzato ed anche interdetto. » [1])

La congiunzione del socialismo col cristianesimo come manifestazioni analoghe della volontà di potenze dei deboli tendenti ad abbassare il tipo *uomo*, è dunque, alla stessa stregua dei principî nietzschiani, evidentemente inattendibile. Ed anche Nietzsche, del resto, riconosce in modo esplicito che il socialismo è un movimento che tende all'elevazione dell'individuo, là dove lo accusa di mettere il suo « sermone altruistico a servizio dell'egoismo individuale », non essendo « che un mezzo d'agitazione dell'individualismo » e mirando ad « organizzare un'azione comune » solo in vista degli individui. [2])

1) *La Vol. de Puiss,* II, 192.
2) *La Vol. de Puiss.* II, 125.

Ravviciniamo questi concetti alla convinzione di Nietzsche che le nature più forti, le vere individualità si trovano « più spesso tra gli elementi più bassi e abbandonati dal punto di vista sociale » e che, « se si cercano delle personalità, è là che si trovano, e con molta maggiore certezza che nelle classi medie ». [1]) Ravviciniamoli ancora a questa definizione ch'egli dà dei più forti: « gli uomini che sono certi della loro potenza e che, con fermezza cosciente, rappresentano la forza alla quale l'uomo è arrivato ». [2]) Pensiamo che tale definizione è in fondo null'altro che la definizione di quella classe di tecnici (scienziati, ingegneri, operai *skilled*) che secondo le previsioni genialmente tracciate da Wells nelle sue *Anticipazioni*, conquisteranno nel prossimo avvenire il dominio della società, perchè saranno i soli provvisti delle cognizioni necessarie per mettere in attività i molteplici e complicati congegni necessari alla vita sociale. Pensiamo che questa classe non è altro, in fin dei conti, che il proletariato intelligente, colto, specificato nel suo mestiere, quale l'odierna industria lo prepara. E ci persuaderemo agevolmente che il socialismo è la volontà di potenza dei più forti, dell'aristocrazia (nel senso greco della parola) che domani affermerà il suo predominio ,sebbene tale predominio non possegga ancora oggi. Nè in ciò il proletariato odierno si differenzia certamente da qualsiasi aristocrazia

1) Id. II, 207.
2) Id. I, 53.

(sempre nel senso greco o nietzschiano) del passato, perchè ogni aristocrazia, poscia effettivamente dominatrice, traversò naturalmente un periodo in cui preparava la propria supremazia, senza ancora possederla.

❀

Un altro ordine di considerazioni, che dimostrano l'affinità della concezione generale nietzschiana con quella marxista, ci è offerto dal fatto che, tanto per quella quanto per questa, la realtà sociale è data da fenomeni di forza di cui le « idealità » non sono che la maschera o la soprastruttura. « Progresso verso il *naturale* (scrive Nietzsche): in tutte le quistioni politiche, nei rapporti dei partiti fra loro, anche nei partiti mercantili, da operai a imprenditori, sono questioni di *potenza* che stanno in giuoco. Bisogna domandarsi anzitutto ciò che si *può*, e solo dopo ciò che si *deve*. » 1)

Questo lato del pensiero nietzschiano fu assai bene lumeggiato, nella *Revue des Idées*, da uno dei più acuti interpetri di Nietzsche, Jules de Gaultier. Egli mette in luce come per il filosofo tedesco la forza sia la sola realtà del mondo e le parole *bene*, *giustizia*, non siano che nomi posti sulla forza, denominazioni di uno stato di forza dopo che questo ha stabilito la sua supremazia. Tale cambiamento di nome ha lo scopo di conservare il potere con un'economia di forza, di risparmiare

1) *La Vol. de Puiss.* I, 81.

una nuova lotta, idealizzando e divinizzando lo stato di forza che ha trionfato.

Le « idealità », quindi, il « mondo morale » non hanno per iscopo che di procurare al partito vincitore il vantaggio della formazione d'una menzogna in forza della quale al fatto della potenza che assicura la supremazia, ma che può essere ad ogni momento rimesso in quistione, si sostituisce una presunzione per cui quella supremazia è inerente alla natura delle cose. L'invenzione del « mondo morale », adunque, è un episodio della lotta per la potenza.

Ma, stante il perpetuo cangiamento delle cose, giunge un momento in cui ciò, che è stato la forza, cessa di esserlo. Allora il mondo morale è un'espressione menzognera di potenza, una maschera della forza sul viso della debolezza. E però, « in armonia (prosegue testualmente Jules de Gaultier) con la volontà di potenza che aspira a elevarsi sempre al disopra di sè stessa, Nietzsche sente l'urgenza di sopprimere questi stati in cui la forza si mette in opposizione con sè medesima, invece di manifestarsi nella convergenza d'un unico impulso. Tale tendenza dominante è quella che esprime la parola di Zarathoustra: « il migliore deve regnare ». Ora, il migliore è, in ciascun momento determinato, ciò che *è* e non ciò che *fu* il più forte ». [1])

Da questa lucida interpretazione d'uno dei più geniali studiosi di Nietzsche, risulta palmare l'affi-

---

1) JULES DE GAULTIER: *Nietzsche et la croyance idéologique* nella *Revue des Idées* del 15 settembre 1904.

nità della dottrina di questo col marxismo. Il concetto che la sola realtà sociale è la forza e che le idealità morali ne sono il rivestimento e la soprastruttura è fondamentale in Marx e costituisce pure l'idea prima sviluppata dal Loria in quasi tutti i suoi libri. E il concetto che giunge un momento in cui ciò che fu la forza cessa di esserlo, in cui quindi le idealità morali sono un' espressione menzognera di potenza, in cui urge far sì che ciò che ha cessato di essere forte cessi anche di parerlo e che il dominio passi da chi *fu* il più forte a chi lo *è:* — questo concetto è, si può dire, tutto il socialismo. Il quale dice appunto che chi è ora il più forte è quel proletariato sviluppato, colto, specializzato di cui parlavamo testè, mentre la classe capitalista, che *fu* un tempo più forte, va cessando di esserlo a mano a mano che sdrucciola nel parassitismo e che l' insieme della produzione, dall'alta direzione tecnica all' esecuzione meccanica, diventa monopolio del proletariato. Sicchè il socialismo null' altro vuole se non — in perfetta consonanza con le idee di Nietzsche — la cessazione del dominio sociale in chi ha cessato di essere il più forte e il passaggio di questo dominio a chi ora è effettivamente il più forte.

I

La questione dei rapporti tra socialismo e pessimismo (e cominciamo qui a parlare di pessimismo, perchè il buddismo è appunto comunemente ritenuto come la più profonda espressione del pessimismo) è stata trattata parecchie volte. E sempre, per quanto è a nostra conoscenza, si concluse che le due concezioni sono in pieno e perfetto contrasto: da un lato abbiamo un modo di vedere che, partendo dalla necessaria, inevitabile, perenne infelicità umana, conduce necessariamente alla inazione, alla indifferenza verso qualsiasi mezzo proposto o tentato per migliorare ciò che non è migliorabile; dall'altro, abbiamo un atteggiamento vivacemente inteso da un'opera di rinnovazione, che presuppone perciò la utilità di quest'opera, la sua efficacia miglioratrice, e che si fonda, quindi sul pensiero che le condizioni umane siano suscettibili di tali migliorie da condurle fino alla felicità relativa.

Le due concezioni sembrano dunque in contraddizione. Ma ad un esame più accurato si appalesa che tale contraddizione non esiste, o almeno è assai minore di quel che sembra a prima vista; e che essa, piuttosto che consistere nelle conseguenze

pratiche delle due concezioni, risiede soltanto nel punto di visuale di ciascuna di esse, nel colorito della lente attraverso la quale esse guardano le cose.

❄

Occorre anzitutto, e in via preliminare, rilevare che, tra la concezione ottimista e quella pessimista, non esiste un abisso insuperabile e un rapporto di reciproca, assoluta esclusione. Sorvoliamo sul fatto che, una volta stabilito in modo deciso, indiscutibile e precludente ogni via al risorgere della speranza (Maya) che il male nel mondo è grandemente superiore al bene, l'umanità sarebbe con ciò liberata dalla paura di quello che, finchè crediamo invece il bene superiore al male (concezione ottimista) ci appare il massimo dei mali, e la cui visione balena, attraverso al tumulto dei piaceri e delle occupazioni e al rapido inavvertito corso dell'esistenza, a turbarci e inorridirci: — vogliamo dire la paura della morte. — Cosicchè la concezione pessimista toglie il carattere di male a ciò che, senza di essa, ha il carattere del più grave e più sicuro di tutti i mali.

Ma, a parte ciò, anche per altre ragioni, dal più profondo pessimismo finisce per scaturire la serenità. La convinzione incrollabile e sicura che l'esistenza è il dominio del male e il dolore retaggio dell'uomo; questa convinzione, maturata e conficcata nell'animo, accompagnante ogni pensiero, e quasi covata ed accarezzata nell'intimo della coscienza, finisce per dare un'intrepida impassibilità di fronte

a quel dolore che si è atteso, a cui ci si è preventivamente dati in rassegnata balìa, di cui si è scoperto l'inevitabilità scoprendo nello stesso tempo l'irrazionalità del volere sfuggirvi.

Ed ecco perchè Buddha, che si considera come il predicatore del pessimismo, ci si mostra sereno, anzi ilare, nella vita e nella parola [1]). Egli aveva troppo profondamente fatte sue le « sante verità » del dolore e dell'origine del dolore, perchè (ci si perdoni il bisticcio) il dolore potesse ormai dolorosamente colpirlo.

Una riprova di ciò l'abbiamo nel fatto che il James parlando nella sua *Esperienza Religiosa*, [2]) libro ricco di vedute così nuove e geniali, della *mind-cure* — cioè di quel sistema di cura filosofico-religiosa per cui taluno si forma uno schema di vita deliberatamente e volutamente ottimistico e sopprime il male mediante uno spontaneo impulso interno, un intimo moto volontario — indica come una delle fonti di questo metodo curativo (che egli considera come il più originale contributo degli americani alla filosofia sistematica della vita) la religione degli Indiani. V'è infatti tra questo deliberato atteggiamento ottimista e il buddismo, maggiore relazione a primo tratto non sembri. La *mind-cure* predica il *vangelo del rilassamento* l'ab-

1) Cfr., l'affascinante libro del De Lorenzo, *India e Buddismo antico* (Bari, Laterza).

2) Tradotta in italiano da Ferrari e Calderoni (Torino, Bocca).

bandonarsi al corso delle cose e della vita. Ma, appunto, dalla viva e sicura visione buddistica che ci è immediabilmente destinato il dolore, sorge il movimento dell'abbandono tranquillo in balìa degli eventi, senza angustie, senza cure, senza preoccupazioni inutili; sorge la giaculatoria stoica: « menami, o Giove, e con Giove tu, o Destino, in quella qual si sia parte a chi mi avete destinato; e io vi seguirò di buon grado ». E con essa la calma e la serenità.

Lo stoicismo: ecco appunto una corrente di idee che coincide, per questo lato, col buddismo, con la *mind-cure* e con un aspetto del moderno pragmatismo. Epitteto era un perfetto *mind-curer*. « Se le circostanze (egli diceva, ad esempio) vogliono che tu viva solo, chiama questo tranquillità e compiacitene; se tu ti trovi a vivere nella folla, di' a te stesso che si tratta di un'assemblea, di una festa, e celebra la festa con gli altri uomini » [1]). In una parola, noi *dobbiamo* essere felici; e per esserlo dobbiamo aderire con la nostra lieta volontà a quello che ci tocca in sorte.

Ma l'ottimismo insito nel pessimismo buddistico risalta ancora da un'altra considerazione.

Se Buddha partiva dalle due prime « sante verità » del dolore e dell'origine del dolore, era per giungere alle due seconde, cioè a quelle dell'annientamento del dolore e della via che conduce a tale annientamento. Questo soltanto — la sop-

1) Cfr. *Le conversazioni,* Libro IV, cap. IV e passim.

pressione del dolore — era per Buddha, come è per i *mind-curers* americani, il motore e la meta della speculazione e della predicazione. E la via che egli addita per annientare il dolore, cioè la soppressione del desiderio fin nella sua radice più profonda, fin dal suo punto di partenza, cioè la sete dell'esistenza, dimostra che l'essenza del suo pensiero era un'aspirazione così intensa ad evitare il dolore, da non farlo esitare ad affrontare e a consigliare per effettuarla i rigori della vita ascetica. Spogliamo la dottrina buddistica da quello che essa ha di estremo, di più raramente accessibile, di attuabile solo dai pochi eletti: — perchè anche il buddismo, al pari di ogni religione e d'ogni morale, se presenta i suoi postulati come un ideale conseguibile nella sua integrità e purezza solo da pochi, non esclude che i molti si contentino di qualche passo verso questo ideale; — e che cosa ne rimane di largamente umano, di suscettibile di applicazione da parte dei molti e di capace per ciò di dare conseguenze pratiche? Ne rimane il principio del *substine et abstine*, il principio fondamentale dell'igiene fisica e morale, il requisito essenziale della felicità della vita. Ne rimane il principio del saggio equilibrio mentale, e vorremmo quasi dire il succo delle principali prescrizioni che l'Hufeland dava per poter vivere a lungo. « Cercate, sopratutto, di domare le vostre passioni; un uomo che sia continuamente soggetto all'impulso delle proprie passioni è sempre in uno stato anormale ed esaltato, e non potrà mai con-

seguire quella condizione fisica che è così necessaria per la propria salute; la sua consunzione vitale interna andrà continuamente aumentando, e presto sarà distrutto... Vivete sempre, ma nel giusto senso, per la giornata in corso; e cioè impiegate ogni giorno come se fosse l'ultimo della vostra vita, senza darvi pensiero dell'indomani... Cercate di farvi il concetto più giusto possibile di ogni avvenimento e troverete che il principal punto non consiste tanto in ciò che ci è stato fatto, ma nel come prenderlo ». [1]) Ne rimane, insomma, una ricetta per vivere bene.

❋

Se non che, si osserverà che appunto da ciò che è stato detto sin qui consegue l'insostenibilità della tesi sopra enunciata, imperocchè la dottrina

---

4) Citato dal LAYNARD: *Segreti di Bellezza, Salute e Longevità* (Treves, 1904, pag. 185 e seg.). — Si può confrontare quest'ultimo precetto dell'Hufeland, che il punto principale sta nel come prendere ciò che ci è stato fatto, col seguente passo del Dhammapadam: « — Egli mi ha ingannato, percosso, rovinato. Chi nutre nel cuore tali pensieri giammai cesserà di odiare. Poichè l'odio si vince col non odiare; questa è una legge eterna. » Similmente nel *Manuale* di Epitteto si legge: « Ogni cosa ha, per maniera di dire, due manichi: a pigliarla dall'uno, ella si sopporta; dall'altro, no. Se il fratello ti farà ingiuria, non pigliare la cosa per modo che tu dica: egli mi fa ingiuria, perchè questo è quel manico dal quale, se tu la prendi, ella non si porta; ma pigliala da quest'altra banda, e dì: mio fratello nutrito e cresciuto meco insieme; e tu la piglierai da quel lato dal quale ella si può portare. »

buddistica inducendo l'accettazione rassegnata, impassibile, anzi serena, di quanto ci tocca in sorte nel ciclo dell'esistenza, toglie ogni spinta e perfino ogni motivo a cercarne il cangiamento e il miglioramento, ed è quindi la negazione più recisa di quell'attività riformatrice che costituisce l'essenza del socialismo.

Ma questa conclusione non è precisamente esatta.

Anzitutto, è chiaro che lo spirito del buddismo (come di tutte le religioni della rinunzia) è rivolto contro — se si toglie a questo *contro* ogni significato di attacco — coloro che hanno, non contro quelli che non hanno. Esso ammonisce in prima linea chi tiene a propria disposizione i più ampii mezzi di godimento, non chi non ne possiede affatto, o ne possiede solo in misura limitatissima. Quando esso leva la sua voce solenne contro l'illusione che consiste nel credere di raggiungere la felicità moltiplicando l'appagamento dei desiderî e perpetuando così la catena delle bramosie, esso si dirige anzitutto a coloro che in realtà possono ricercare e moltiplicare gli appagamenti. Richiamando la vanità di una simile condotta, il buddismo tende a togliere la maggior forza di resistenza contro l'attuazione della giustizia sociale. Tale forza di resistenza è costituita appunto dall'intenso attaccamento al privilegio di cui la classe dominante è investita. Il colpo di piccone, che tende a demolire nelle coscienze il pregio e il vantaggio attribuito a questo privilegio, concorre

quindi in modo efficace a facilitare la sua scomparsa e ad aprire l'adito all'attuazione della giustizia.

In realtà, la rinunzia è il lato concavo della curva di cui l'affermazione del diritto che le sta contro è il lato convesso. E, per vero, non si potrebbe immaginare una società buddista che non venisse spontaneamente ad accettare le basi fondamentali d'un ordinamento comunista. La rinunzia da un lato avrebbe prodotto l'istesso effetto che la lotta per la conquista dall'altro.

Ma v'è di più. Si richiami con qualche intensità davanti alla mente l'immensa visione del dolore universale, propria del buddismo, quale è espressa, per esempio, in queste parole dal Samyuttaka-nikago: « Che pensate voi che sia più: l'acqua dei quattro grandi mari, o le lagrime da voi versate o sgorgate, da voi che su questa ampia via errate e gemete e vi lamentate, perchè vi toccò quel che odiavate e non vi venne dato ciò che amavate? Morte del padre, della madre, del fratello, della sorella, dei figli, perdita dei parenti, dei beni, lo strazio della malattia, tutto ciò voi avete sofferto fin da tempi impensabili e su ciò voi avete versato più lagrime che acqua non si accolga nei quattro grandi mari ». Quale è l'atteggiamento che nel campo sociale conduce ad assumere una simile grandiosa visione del dolore? Se gli uomini sono bersagliati da un multiforme e sempiterno dolore, che, per una più antica e più inflessibile *iron law*, la stessa ruota dell'esistenza, la stessa natura, avventa implacabilmente contr'essi,

che cosa rimane ad essi da fare nei loro rapporti reciproci? Nient'altro che stringersi insieme, con intimo senso di solidarietà nella disgrazia, contro questo dolore universo, e, anzichè aggiungervene dell'altro per mutua opera propria, convergere unicamente le loro forze unite nell'alleviarlo e nel farvi fronte.

Così quando il pensiero del dolore prende un aspetto tanto terrifico e colossale come nella concezione buddistica, ne scaturisce inevitabilmente un profondo senso di uguaglianza e di solidarietà. Un cataclisma tellurico che mandasse in parte infranto il nostro globo, un naufragio che spingesse pochi uomini sopra un'isola deserta, unirebbe immantinenti i superstiti in un consenso di opere volontario ed ugualitario contro la micidiale natura. Il dolore del mondo, nell'aspetto che esso assume all'occhio del buddista, è nei suoi effetti morali qualche cosa di analogo a un tale cataclisma; è, vale a dire, l'evento grandioso e terribile dinanzi al quale cadono gli artificiosi ordinamenti, le gerarchie ed i privilegi, le convenzioni e le leggi, le distinzioni e le patrie, e davanti al quale si stringono insieme gli uomini ridivenuti tutti del pari solamente uomini.

Precisamente perciò il Leopardi, di fronte alle traccie e al ricordo d'un fiero cataclisma, risentiva nitidamente il rapporto di conseguenza che esiste tra il concetto che il dolore è necessariamente immanente nella vita e la solidarietà sociale; e traeva appunto dal suo pessimismo profondi accenti

di fratellanza umana, e mostrava con magnifica potenza lirica che solo è ragionevole chi nulla altro che la natura

> ... chiama inimica; e, incontro a questa
> Congiunta esser pensando,
> Siccom'è il vero, ed ordinata in pria
> L'umana compagnia,
> Tutti fra sè confederati estima
> Gli uomini, e tutti abbraccia
> Con vero amor, porgendo
> Valida e pronta ed aspettando aita
> Negli alterni perigli e nelle angoscie
> Della guerra comune. Ed alle offese
> Dell'uomo armar la destra, e laccio porre
> Al vicino ed inciampo
> Stolto crede così qual fôra, in campo
> Cinto d'oste contraria, in sul più vivo
> Incalzar degli assalti,
> Gl'inimici obliando, acerbe gare
> Imprender con gli amici,
> E sparger fuga e fulminar col brando
> In fra i propri guerrieri.

Così è dunque che, come dal più profondo del pessimismo scaturisce una polla di serenità e di ottimismo, nello stesso modo ne scaturisce altresì quella medesima corrente di sentimenti che forma il substrato più spirituale ed elevato della coscienza socialista.

❀

Nè vogliamo tralasciare due altre osservazioni. Anzitutto (vi accenniamo soltanto di volo) uno dei concetti fondamentali della metafisica indiana è il

profondo senso dell'identità di ciò che forma la stoffa del nostro *io* con ciò che costituisce l'intima sostanza di tutti e del Tutto.

È quel senso di identità meravigliosamente espresso da questi versi del *Bhagavad-Gîtâ:*

Qui videt ut cunctis animantibus insidet idem
Rex et, dum pereunt, haud perit — ille videt!
Nolet enim, sese dum cernit in omnibus ipsum,
Ipse nocere sibi; quo via summa patet.

Ora, quando questo senso d'identità del Sè col Tutto è diventato succo ed essenza del pensiero, qualche efficacia deve pur produrre sul modo di condursi verso gli altri, ossia sui rapporti sociali. E ne troviamo la prova nel fatto dell'elevatissimo posto che occupa la carità, la pietà verso ogni vivente, nel sistema buddistico; del che non si troverebbe ragione se si concludesse che, poichè il buddismo dispregia il mondo e la vita e tien gli occhi fissi sulla non esistenza, deve ritenere tutto quello che avviene nella sfera dell'esistenza, dolore proprio od altrui, gioia o disgrazia, pace o sofferenza del proprio simile, ugualmente indifferente. Ma, se il senso d'universale identità di ciò che forma la sostanza d'ogni essere produsse nel buddismo così ampia onda di amore del prossimo e di carità, a maggior ragione il vivo sentimento che ledendo altrui, si lede lo stesso proprio Sè che negli altri alberga, può produrre un'onda di giustizia sociale.

Da ultimo (sebbene il De Lorenzo non ammetta che si possa attribuire a Buddha la gloria di aver

infranto i ceppi delle caste) [1]), non possiamo disconoscere che, fin dalla sua origine, il movimento buddista ci appare come un movimento ugualitario, non tanto perchè l'abbattere le distinzioni sociali fosse il suo scopo diretto, quanto perchè tale ne era implicitamente la conseguenza, come del resto discende da quanto abbiamo avvertito circa il perdere importanza di queste distinzioni di fronte all'immensità e all'universalità del problema del dolore. Cosicchè, sia pure indirettamente, il movimento buddista colpiva le caste, e innanzi tutto quella dominante dei preti. « Buddha (scrive il Garbe) si oppose colla massima energia all'intero sistema dei sacrificî, e a tutti i pregiudizî del Bramanismo. Le cerimonie e l'erudizione sacerdotale erano ai suoi occhi un inganno e una frode, e il sistema delle caste di nessuna forza; perchè egli insegnava che il più alto bene era ugualmente accessibile al più umile come al bramano ed al re; che ognuno, senza distinzione di nascita, poteva raggiungere la conoscenza salvatrice mediante la rinuncia al mondo, la conquista di sè e il sacrificio per il bene del proprio simile ». E combattendo un'opinione dell'Oldenberg, il Garbe aggiunge che Buddha dirigeva la sua parola al popolo e in maniera a questo accessibile: « Un così tremendo risultato, quale seguì la carriera di Buddha, poteva anche in India essere raggiunto soltanto mediante un'eloquenza eccitante e una forma popolare,

1) Op. cit., pag. 144 e seg.

che usasse liberamente di figure e parabole. Se Buddha si fosse diretto solo alla mente di coloro che gli stavano più vicini, i quali erano elementi aristocratici, egli non avrebbe parlato ai cuori del popolo, nè trasportato le masse, e il suo ordine monacale avrebbe difficilmente incontrato un destino diverso da quello delle altre comunità monastiche di quel tempo, che, tranne una, svanirono tutte senza lasciar traccia. » [1])

Un soffio ugualitario spirò dunque indubbiamente dalla predicazione di Buddha attraverso le rigide partizioni in cui era classificato il popolo indiano; e questo stesso soffio si sprigiona ancora oggi e si diffonde intorno da ogni parola della sua dottrina: — religione senza dogmi, alle cui principali intuizioni giunse dopo secoli di ricerche, con Kant e Schopenhauer, e colla scienza e filosofia modernissime, la speculazione europea; — concezione prettamente ariana, in cui risuona come un' eco intensificata delle parole di Marco Aurelio edi Epitteto, e che si riallaccia quindi a quel pensiero stoico, il quale forse, senza la deviazione semitico-bizantina del cristianesimo e senza le invasioni barbariche, sarebbe rimasto il definitivo pensiero religioso e morale delle genti mediterranee.

---

1) RICHARD GARBE: *Philosophy of ancient India* (Chicago, Open Court, 1897) pag. 79-81.

Il Bovarysmo metafisico.

Come avvenne che la metafisica idealista, la quale sembrava così definitivamente sepolta dopo Hegel, sia ritornata in onore fino al punto di farci considerare la filosofia positiva come una fase oltrepassata? Tra le tante ragioni che si potrebbero dare di ciò, noi ne additiamo una: l'opera di Federico Nietzsche.

L'opera di Federico Nietzsche, per la passione di cui è traversata, per l'impressionante efficacia dell'espressione, per la nervosità dello stile, e, anche assai spesso, per l'accentuazione del paradosso, esercita sulle menti uno straordinario potere di conquista. E mediante questo potere, essa, da un lato, diffonde largamente l'avversione per il positivismo, e specialmente per la morale positiva della ricerca della felicità, dalla quale il Nietzsche tenta, con formidabile ironia, di differenziare la propria, cioè la ricerca della forza; dall'altro, e specialmente colla *Volontà di Potenza* (il libro che avrebbe dovuto contenere la sistemazione completa della filosofia nietzschiana) essa richiama, con grande viva-

cità e originalità, l'attenzione sulla teoria della conoscenza.

Ma, preoccuparsi della teoria della conoscenza significa diventare idealisti. Anzi, in un certo senso si può dire che la differenza tra positivismo e idealismo ha il suo punto di partenza in ciò che il primo ammette come compiuta una volta per sempre la critica della conoscenza, e, senza prestarvi più attenzione, procede all'interpretazione e al coordinamento scientifico della natura, accettandola tacitamente esistente quale noi la percepiamo; il secondo invece porta in tutte le sue ricerche e le sue costruzioni la preoccupazione predominante dell'impossibilità in cui la conoscenza umana si trova di andar oltre le nostre percezioni e le nostre idee, e di sapere se il mondo esterno corrisponda ad esse, o se anzi esista veramente all'infuori di esse un mondo esterno qualsiasi.

Così è che l'opera del Nietzsche, richiamando l'attenzione su quella dottrina della conoscenza, della cui esistenza la filosofia spicciola positiva ed evoluzionista si era completamente dimenticata, contribuì ad immettere le menti sul binario che conduce all'idealismo. Quasi inevitabilmente uno studioso del Nietzsche è tratto a risalire, dietro i richiami dello stesso maestro, da lui a Kant e a Berkeley; e giunti qui, la ridiscesa a Fichte e a Hegel diventa pressochè necessaria.

Noi possiamo toccare con mano come questa sia la strada che partendo dal Nietzsche percorre spontaneamente il pensiero, esaminando l'opera, nella sua parte più importante contenuta nei primi sei anni del 1900, d'un giovane filosofo francese (la cui grande genialità è forse dovuta in buona parte al non essere un « professionale della filosofia »): vogliamo parlare di Jules De Gaultier.

L'ispirazione filosofica iniziale venne al De Gaultier da Federico Nietzsche. Il suo primo libro *De Kant à Nietzsche* (1900) si può considerare come l'interpretazione più profonda e penetrante che sia stata data della dottrina frammentaria e spesso confusa del filosofo tedesco, e certo contribuì grandemente a farle acquistare in Francia diritto di cittadinanza. L'istinto vitale (così in questo libro il De Gaultier interpreta e sviluppa Nietzsche) genera i sistemi religiosi e metafisici che, pure essendo menzogneri, sono necessari alla vita, alla conservazione e all'incremento degli individui e delle società, quali le teologie e le costruzioni morali; e di questo risultato dell'istinto vitale sono i maggiori rappresentanti Platone in filosofia e il giudaismo in religione. Ma, nelle razze stanche, accanto all'istinto vitale si sviluppa un istinto che è in antitesi con esso, l'istinto della conoscenza. Questo si elabora e si acuisce già colla filosofia indiana, e giunge poi in Occidente con Kant e Schopenhauer alle medesime conclusioni toccate da quella, e cioè che noi non possiamo conoscere se non fenomeni,

vale a dire apparenze e forse fantasmagorie, ma non possiamo sapere se e quale « cosa in sè » esista oltre di essi; sicchè ogni sforzo per attingere qualche verità oltre i fenomeni esce interamente dal quadro della nostra mente e s'infrange inesorabilmente contro lo scoglio d'un' insuperabile antinomia.

Un tale istinto della conoscenza, date le conclusioni cui arriva, è dissolvente, scoraggiante, paralizzatore. Quindi l'istinto vitale riesce quasi sempre a soverchiarlo, e si impadronisce dello stesso Kant fino a fargli rinnegare colla *Ragion Pratica* i risultati nichilisti raggiunti colla *Ragion Pura.*

Senonchè Nietzsche (verso il quale il De Gaultier fa, così, convergere il corso del pensiero filosofico) riprende con maggior vigore la causa dell'istinto della conoscenza, e la guida senza trepidanza fino al limite estremo, cioè fino alla negazione dell' «idolo del cielo logico », della Verità. Infatti, se l'apparato della nostra conoscenza è così fatto che nell'atto stesso del conoscere deforma la cosa conosciuta perchè la contempla attraverso la lente alteratrice dei nostri sensi e del nostro cervello; se il meccanismo di questa alterazione è tale che non permette alla nostra conoscenza neppure di sapere se esista qualche « cosa in sè » fuori delle nostre sensazioni e percezioni, che sia la causa di queste; ecco allora farsi strada la conclusione nietzschiana, e cioè che ogni atto di conoscenza è una necessaria falsificazione della realtà, che la verità è quindi impossibile, e che ogni *verità* è, assolutamente parlando, un'inevitabile *menzogna.* A questa stregua, la « ve-

rità » non può più considerarsi se non come la conclusione che in un dato momento si presenta utile all'umanità. « Vero (afferma Nietzsche) è ciò che eleva il tipo umano ». Come si vede, questo concetto della verità è uno di quelli cui maggiormente s'ispira l'odierno pragmatismo.

La menzogna universale e necessaria, tale l'idea dominante in *De Kant à Nietzsche*. Ora a questo punto il pensiero del De Gaultier viene vivamente colpito dall'affinità che ha questa concezione nietzschiana con quella che informa i romanzi del Flaubert. Quale è il carattere più saliente dell'eroina del maggiore di questi, di *Madame Bovary*? È quello di concepire in modo falso e menzognero sè stessa, di concepirsi diversa da quella che è. Essa, moglie di un medico di campagna, si considera gran dama, passionale ed intellettuale, e in questa menzognera concezione giace la causa dei suoi trascorsi e della sua rovina. Ma la facoltà di concepirsi « altro » è una facoltà universale, e che non sempre ha gli effetti funesti che spiega in *Madame Bovary*, bensì assai spesso (quando esiste nell'individuo il potere di uguagliarsi al modello) è la sorgente di fortunate modificazioni.

A questo fenomeno universale del concepirsi « altro » il De Gaultier dà appunto un nome ricavato da quello dell'eroina del romanzo di Flaubert, e lo illustra in *Le Bovarysme* (1902), nella *Réforme philosophique*, e nella *Fiction Universelle* (1903).

Ora se talvolta il bovarysmo, come nei romanzi del Flaubert, nelle *Précieuses ridicules*, nelle *Fem-*

mes savantes, nel *Bourgeois gentilhomme* di Molière (e il De Gaultier avrebbe potuto aggiungere la più tipica creazione bovarystica, il *Don Chisciotte*) dà frutti ridicoli o mostruosi, esso è, in via normale, il principio essenziale dell' avanzamento e dell'innalzamento. E poichè la facoltà di concepirsi « altro » opera tanto sugli individui quanto sulle società umane, così sono dovuti ad essa tanto la possibilità dell' educazione, quanto i grandi rivolgimenti sociali, come il Rinascimento e la Rivoluzione francese, entrambi in parte provocati dal « bovarysmo del modello antico », di Grecia e di Roma. In fondo, adunque, il bovarysmo, la facoltà di concepirsi « altro », è tutt' uno colla facoltà di variare, colla legge dell'evoluzione; esso non è che un apparecchio di moto.

La portata metafisica di questi concetti si manifesta in tutta la sua ampiezza nell' altro volume del De Gaultier *Les Raisons de l' Idéalisme* (1906). Qui il De Gaultier, che nel suo primo libro era risalito solo da Nietzsche a Kant, giunge fino al grande e al più implacabilmente logico di tutti gli idealisti, a Giorgio Berkeley.

Giungendo a Berkeley (a cui la *Volontà di Potenza* inevitabilmente lo richiamava) il De Gaultier ha modo di constatare che il vanto da lui in *De Kant à Nietzsche* attributo a quest' ultimo di aver tolto di mezzo la misteriosa « cosa in sè » esistente dietro dei fenomeni, substrato di questi e causa delle nostre sensazioni, questo vanto spetta veramente a Berkeley, che in ciò è l' anticipato

correttore di Kant. Quindi il De Gaultier accetta interamente il concetto berkeleyano, che cioè, come le qualità secondarie dei corpi, colore, sapore, odore, ecc. non esistono in essi, ma in noi, e sono soltanto nostre sensazioni, così sono soltanto nostre sensazioni anche le qualità primarie dei corpi stessi, solidità, estensione, resistenza, massa, ecc., e l'intero mondo esterno è una costruzione del nostro spirito.

Come si sa, Berkeley, alla domanda: quale è la causa delle nostre percezioni se nulla esiste fuori da esse? risponde, che è Dio il quale le suscita in noi in modo regolare e costante. Il De Gaultier respinge questa soluzione deistica, e la respinge a beneficio dell'idealismo assoluto, al quale così l'idealismo soggettivo berkeleyano lo aiuta a passare.

Se non è possibile ritenere che esista alcuna realtà esteriore al pensiero, non è però necessario limitare questo pensiero all'*io* individuale. Se tutte le cose sono una creazione del pensiero, allora il pensiero si trova in certo modo in fondo a tutte le cose, perchè esso deve animarle con la sua presenza per renderle oggetti di percezione. Nella stessa guisa, il nostro *io* individuale, e gli altri enti consimili di cui noi popoliamo l'universo, anzichè individualità psicologiche per sè stanti, non possono esistere fuori dal pensiero, e sono quindi creazioni di questo. In una parola, il pensiero è la sola attività che riempe l'universo, e tutti i soggetti come tutti gli oggetti sono creazioni sue.

E qui il De Gaultier dà la massima estensione metafisica al concetto del bovarysmo. L'attività unica dell'universo è il pensiero, ma questa attività se vuole percepire qualche cosa, non può percepire che le proprie modificazioni. Per percepire essa ha dunque dovuto modificarsi, concepirsi « altra », rifrangendosi in tanti soggetti e in tanti oggetti, che sono rispettivamente i suoi stromenti e la sua materia di conoscenza e di rappresentazione. Ha dovuto cioè compiere un grande atto primordiale di bovarysmo. Le forme individuali non sono che i suoi mezzi di conoscenza, come il tempo, lo spazio, la causalità; ma la loro moltiplicità è una mera apparenza; mentre un'identica e unica sostanza le pervade tutte: il pensiero. E il mondo intero è un atto di immaginazione del pensiero, che lo ha creato immaginandolo, cioè concependo bovarysticamente sè stesso come « altro ».

Tale il monismo idealista a cui il De Gaultier perviene. E ad esso, trascurando varie altre interessanti deduzioni, noi possiamo arrestarci.

❋

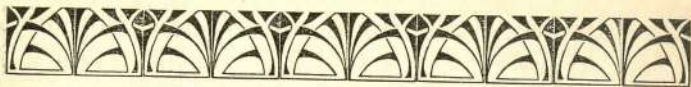
Che cosa vediam noi arrivati a questo punto? Siamo mossi, col De Gaultier, dalle più radicali negazioni nietzschiane, dalle negazioni non solo di Dio, non solo d'ogni nozione oltre i fenomeni, ma della verità stessa; e dirigendo la prora lungo la rotta che lo stesso Nietzsche accennava, siamo approdati nientemeno che ad una delle più grosse « verità » noumeniche, a quella cioè che la so-

stanza dell'universo è il Pensiero. Siamo partiti dalla negazione di Dio; ma in questo Pensiero, infinito ed eterno, che crea tutto, anche noi stessi, dal quale noi procediamo, pel quale e nel quale viviamo, e con cui necessariamente ritorneremo a confonderci, abbiamo ritrovato per lo meno il Dio del panteismo. E non vogliamo qui tralasciar d'osservare come questo processo sia in realtà la prova che, in fondo, se ci si pensa, l'idealismo di Berkeley, che si è voluto chiamar *soggettivo* in contrapposto coll'idealismo *assoluto* di Fichte, Schelling, Hegel, è tutto l'idealismo; e poco esso differisce, se largamente interpetrato, dall'idealismo hegeliano. Berkeley, infatti, dice che la materia non esiste e che le nostre sensazioni ed idee sono suscitate in noi, ordinatamente e in modo da darci la credenza in un mondo esterno, da Dio. Ora, che cosa dice di sostanzialmente diverso l'idealismo assoluto? Nulla: poichè esso proclama che il mondo non è che Spirito, cioè che lo Spirito (Dio) si manifesta ai nostri sensi come *questo* mondo, cioè ancora (appunto come diceva Berkeley) che è esso che suscita in noi le sensazioni e le idee.

E' difficile, in filosofia idealista, dire alcunchè d'assai nuovo dopo Fichte ed Hegel; ed anche questo Pensiero del De Gaultier che, bovarysticamente concependosi « altro », crea l'universo, non ci ricorda forse abbastanza da vicino l'Io di Fichte e l'Idea di Hegel, al sistema del quale specialmente la stessa terminologia: essere « altro », diventar « altro », sembra fare espresso richiamo?

Sotto l'influenza del Nietzsche la mente ha dunque qui traversato quello che è il percorso tipico dell'idealismo. Risalita alla critica meramente negativa di Kant è poi discesa, nella impossibilità di arrestarsi ad essa, ad una concezione metafisica assai analoga a quelle appunto che storicamente seguirono la negazione kantiana. Dopo aver negato l'accessibilità, anzi l'esistenza, del regno dei noumeni, si trova ad aver piantato, nel più recondito territorio di esso, l'asta conquistatrice.

Per questo il De Gaultier rappresenta per noi un caso significantissimo. Egli ci rivela con chiarezza insuperabile le tappe, che, partendo dal Nietzsche, guidano alla metafisica idealista classica, e ci fa toccar con mano come la rinascenza di questa sia dovuta in gran parte all'impulso, alla suggestione, al potere di irradiazione che emanano dall'opera di quello.

Da Nietzsche a Dio.

Non molto tempo addietro, la religione sembrava definitivamente uscita dalla sfera di considerazione del pensiero filosofico serio. Essa appariva a questo come uno stadio semibarbaro dello sviluppo mentale, uno stadio definitivamente superato dalle menti pervenute alla positiva conoscenza scientifica, qualche cosa di così radicalmente fallace e indegno d'attenzione come l'astrologia o l'alchimia.

Questo stato di cose si è rapidamente mutato. E basta dare un'occhiata ai più recenti frontispizi di volumi o titoli d'articoli di riviste, e constatare con quanta frequenza negli uni e negli altri torni a ricorrere la parola « religione », per accorgersi quanta importanza essa abbia ripreso nel pensiero contemporaneo.

Giova cercar di rendersi conto delle ragioni di questo fatto e delle conseguenze che esso può avere.

❊

Sebbene l'affermazione sembri paradossale, la causa prima di questo risveglio religioso risale a Federico Nietzsche.

Il positivismo, specialmente nella sua ultima fase, aveva ridotto la filosofia alla dottrina darwiniana della discendenza combinata con la teoria della nebulosa e con quella dell'evoluzione geologica. Il trinomio Laplace-Lyell-Darwin costituiva sostanzialmente tutto il contenuto del pensiero filosofico. I « massimi problemi », che l'ultimo libro di Bernardino Varisco dimostra aver ora ripreso tanto posto nell'attenzione dei filosofi, il problema dell'Essere, dell'Unità e della Moltiplicità, della Realtà, della Ragione, persino quello della Conoscenza — questi problemi che da Platone e da Aristotele, anzi dalle Upanisad, avevano formato il nocciolo essenziale della filosofia — erano per il positivismo nient'altro appunto che astrologia od alchimia, vale a dire ciò che, con senso di definitiva e sprezzante condanna, si chiamava « metafisica ».

Sinchè tutta la filosofia si racchiudeva nella sfera angusta della descrizione dello sviluppo dalla nebulosa all'uomo, con l'accettazione ingenuamente realistica dei dati fenomenici di questo sviluppo come realtà per sè stanti, non rimaneva evidentemente alcun posto per la religione. Tutto era spiegato dalla materia in movimento, quasichè, dopo Berkeley, la materia (che anche Stuart-Mill aveva cautamente definita: la possibilità permanente delle nostre sensazioni) si potesse considerare come la realtà assoluta, come la « cosa in sè », anzichè come una nostra apparenza. Gli « enigmi dell'universo », ridotti a così breve compasso, erano tutti

facilmente risoluti. E non rimaneva posto neanche per l'altare al « Dio Ignoto », che pure i primi più prudenti e sapienti positivisti, lo Stuart-Mill, e specialmente lo Spencer col suo Inconoscibile, avevano eretto.

Il primo colpo decisivo a questa concezione dominante venne da Nietzsche. Fu Nietzsche, che, fondandosi sul Kant della *Ragion Pura*, sia pure per muovere un assalto brillante alla *ragion pratica*, riportò l'attenzione sui risultati permanentemente raggiunti dall'idealismo critico. La teoria idealistica della conoscenza con le sue conseguenze, la distinzione tra fenomeno e noumeno — di cui nel positivismo non s'era saputo più nulla — tornarono, per opera di Nietzsche, a ripresentarsi alle menti. Il suo ingegno brillante e turbinoso, col suo attacco a fondo alla morale, colla sua teoria dell'eterno ritorno, con quella del superuomo, spezzò il quadro composto in cui il positivismo aveva sistemato la filosofia, e obbligò a guardare oltre la cornice di quel quadro. Il suo impeto amoralista, e lo stesso suo fervore irreligioso, contribuirono a rendere Nietzsche un filosofo di moda, e quindi a popolarizzare i fondamenti idealistici della sua dottrina. Così ad aiutare l'odierno risveglio religioso confluì il più potente sforzo irreligioso.

Dopo Nietzsche venne il pragmatismo. Filosofia caotica e inconsistente, esso per altro ottenne questo risultato sicuro di dare al positivismo l'ultimo colpo e di rimettere in piena luce uno dei postulati fondamentali dell'idealismo, con la sua tesi preferita,

da esso al positivismo quasi brutalmente opposta, accarezzata e lumeggiata in tutti i suoi lati e in tutti i suoi paradossi, che lo spirito plasma la realtà, crea il mondo. Sarebbe ingiustizia disconoscere la potente azione che presso di noi in senso idealistico seppe esercitare il *Leonardo*.

❋

A questo punto, l'idealismo, nei suoi motivi essenziali, era ritornato in onore. Ma quello di Nietzsche e quello del pragmatismo era un idealismo incompleto. Esso era, nè più nè meno, un idealismo romantico, la ripetizione dello stadio di pensiero degli Schlegel e di Novalis. Anche Federico Schlegel era stato tratto dal suo idealismo romantico all'amoralismo, e il suo romanzo *Lucinde* non impallidisce troppo vicino all'amoralismo nietzschiano. Anche per Novalis la tesi preferita era, come per il pragmatismo, che lo spirito crea il mondo. Ma la caratteristica della filosofia romantica tedesca, tale e quale come per il pragmatismo, era che lo spirito che crea il mondo è lo spirito individuale: di qui la legittimità d'ogni singolarità, d'ogni personale stranezza, d'ogni anormalità; di qui le fosforescenti bizzarrie del *Tragico quotidiano* del Papini e dell'*Arte di persuadere* del Prezzolini. Ora, come dallo stadio del romanticismo filosofico, il pensiero era stato spinto, in Germania, quasi per forza di dialettica immanente, a quella sistemazione dell'idealismo, che, cominciata da Schelling e compiuta da Hegel, prese il nome di idealismo assoluto

e in cui lo spirito che crea, non è più lo spirito individuale, ma lo Spirito del Mondo; così per forza della medesima immanente dialettica, il pensiero filosofico va ora necessariamente mettendo capo dal nietzschismo e dal pragmatismo ad un nuovo idealismo assoluto.

Poco gioverebbe, per il nostro argomento, ricordare l'opera insigne compiuta da Croce e Gentile. Certamente, quest'opera è uno dei maggiori contributi alla rinnovazione dell'idealismo assoluto. Ma è piuttosto un'opera erudita, critica, tecnica, in cui non hanno molt'eco le preoccupazioni largamente e profondamente umane con cui la coscienza si volge alla filosofia. Essi non hanno ancora consentito a lasciare che dal loro idealismo assoluto scaturiscano apertamente le conseguenze religiose di cui è gravido. Più importerebbe ricordare l'opera di stranieri, come dell'inglese Bradley e dell'americano Royce. Ma certo è insomma che queste conseguenze religiose dell'idealismo assoluto, a cui il pensiero moderno, mosso in prima linea dall'impulso partito da Nietzsche, è approdato, stanno per irrompere agli occhi di tutti, e se ne può già tracciare il contorno principale.

❋

L'universo sensibile, che noi vediamo e tocchiamo, non ha l'esistenza che apparisce ai nostri sensi. Questi sono come la lente convessa e colorata attraverso alla quale si rifrange per giungere a noi l'imagine di ciò che sta fuori di noi, e, ri-

frangendosi, prende l'aspetto che la convessità e la colorazione della lente vi danno. Ciò che (anche secondo la fisica) è soltanto un complesso di vibrazioni eteree, diventa per i nostri sensi luce, o colore, o calore, ecc. Il peso, la resistenza, la massa dei corpi non sono meno nostre sensazioni: e come il dolce e l'amaro non sono qualità inerenti ai corpi, ma sensazioni appartenenti alla nostra psicologia, così la massa, la resistenza, il peso, non sono se non altre sensazioni, che, in questa determinata fisiologia, suscita un certo modo di essere di ciò che sta fuori di noi; tanto è vero che se la nostra fisiologia fosse costituita, ad esempio, di elettricità, ciò che per la nostra fisiologia attuale è massimamente resistente, come una barra di ferro, sarebbe invece l'ambito più agevole e libero del nostro moto.

Solo, adunque, nostre sensazioni noi conosciamo: e se si pensa che anche lo spazio ed il tempo non hanno esistenza a sè, ma sono le condizioni, a noi appartenenti, della conoscibilità delle cose, e che la causalità non esiste nelle cose in sè, ma è un concetto che noi immettiamo in esse, la conseguenza si è che fuori di noi esiste un *quid* senza spazio, senza tempo e senza causa, il quale suscita in noi una serie di sensazioni che noi proiettiamo nello spazio, schieriamo lungo il tempo, ordiniamo conforme la legge di causa, e dalle quali traiamo in tal modo ciò che a noi appare come universo.

Quale sarà questo *quid*?

Per rispondere bisogna farsi la domanda: come si spiega la conoscenza? come avviene che l'universo si inquadri nelle leggi scientifiche da noi determinate, che in certo modo vi obbedisca, e che anzichè mostrarsi ad esse irreducibile, combaci sommessamente con esse? Ciò non si può spiegare se non convenendo che l'universo osservato e la mente che osserva non siano cose eterogenee. Se così fosse, nessuna possibilità vi sarebbe che l'uno e l'altra combaciassero mai, e la conoscenza non sarebbe spiegabile. Ma se l'universo si può ridurre tutto a leggi scientifiche, se la conoscenza mediante leggi scientifiche (cioè razionali o mentali) è anzi la più alta conoscenza possibile dell'universo, allora vuol dire che l'universo è essenzialmente omogeneo alla mente e alla ragione, cioè è costituito nella sua essenza vera di elementi mentali e razionali.

Dunque l'universo in sè (a parte cioè l'apparenza sensibile che esso riveste per noi) è complesso di leggi scientifiche o razionali, è insieme di categorie mentali, è Mente, è Logos. Dunque l'Energia (per esprimerci in linguaggio materialistico) che ha prodotto e sostiene l'universo, è un'Energia costituita di mentalità.

Questa energia, tradottasi nella natura, è andata sempre più elevandosi verso la conoscenza di sè. Dallo stadio delle cieche forze della natura inorganica, è passata a quello della sensazione animale, da questa a quello della ragione umana, la quale osservando l'universo e scoprendo le leggi

scientifiche che ne costituiscono l'essenza, non è appunto altro se non l'energia fondamentale dell'universo che pensa sè stessa; che, dopo aver creato, contempla e studia l'opera propria; che, spastoiatasi dai vincoli pesanti e dal sonno profondo della natura, ritorna a sè libera e pienamente cosciente.

Così l'universo deve essere concepito come un prodotto della Mente primitiva o del Logos, che allo scopo di pervenire alla più piena conoscenza di sè, suscita la natura e sale attraverso di essa di stadio in stadio fino a raggiungere questa conoscenza mediante lo spirito umano. Lo spirito, adunque, questo supremo frutto dello sviluppo universale, era la causa e la mèta dello sviluppo, ed era già contenuto nel germe. Anzi, se esso è la causa di tutto e la spiegazione di tutto; se al di fuori di esso tutto non è che apparenza; se lo spazio e il tempo sono, per noi, ma non in sè, una condizione di conoscibilità delle cose, allora si perviene al concetto fermato da Hegel negli ultimi paragrafi dell'*Enciclopedia*, cioè alla conclusione che il reale *primo* sia lo Spirito, il quale pone in sè e come momenti di sè il Logos e la Natura — lo Spirito di cui ciascuno degli spiriti nostri è un frammento, lo Spirito che s'incarna perennemente in noi, ma non si esaurisce in noi, l'Io dell'universo in cui si assommano tutti i nostri *io* particolari — cioè Dio.

Tale, brevissimamente, la religione, essenzialmente intellettualistica, a cui mette capo l'idealismo assoluto. Ora, vi sono molti che si impennano davanti a queste conseguenze religiose, e ne temono effetti sociali di indole sommamente funesta. La democrazia italiana, in generale, poi, non sembra ancora essersi resa conto esatto di quale possa essere la portata politica di questo rinnovamento religioso.

L'Izoulet in quella sua (come egli stesso la chiama) « metafisica della sociologia », che ha per titolo la *Cité Moderne*, pone giustamente il seguente parallelo: lo sviluppo delle forme di reggimento politico procede dalla poli-archia (sovranità immanente alla nazione, ma diffusa) alla mon-archia (sovranità concentrata, ma esteriore e trascendente) alla pan-archia (governo di tutti, cioè sovranità ad un tempo immanente e concentrata). A ciascuno di questi stadi politici corrisponde una concezione religiosa: alla poli-archia il poli-teismo, alla monarchia il mono-teismo, e alla pan-archia non già l'ateismo, perchè questo corrisponderebbe all'anarchia (in senso etimologico), bensì il pan-teismo.

Ed è vero: il governo di tutti trova il suo miglior fondamento filosofico nella concezione religiosa panteistica, sopra delineata, a cui mette capo l'idealismo assoluto; perchè, quando si consideri ogni spirito individuale come un frammento di Dio si viene a fondare un nuovo legittimismo, un vero e proprio diritto divino al governo in tutti; e la

« grazia di Dio » discende dalle teste coronate per spargersi sulle teste della moltitudine. Senza contare, che solo quando ogni spirito individuale è riguardato come un'incarnazione divina, e ciò con senso profondo e sincero di religiosità, solo allora sorge anche il senso del dovere, pure sentito con forza religiosa, di rispettare e favorire il più largo sviluppo d'ognuna di queste incarnazioni divine, di subordinare a tale considerazione, come alla più alta di tutte, ogni altra di ordine economico e terreno, e di abbracciare quindi le più audaci, e anche rivoluzionarie, dottrine politiche, pur di giungere a dare alla divinità racchiusa in ogni uomo i mezzi della sua più ampia esplicazione. Si potrebbe anzi sostenere che questa filosofia religiosa è la vera filosofia dei partiti estremi, come il positivismo lo è dei partiti conservatori. Perchè al positivismo comune, che accetta sostanzialmente la realtà esterna come esistente in sè e che su di essa unicamente si basa e si muove, corrisponde la dottrina che alla richiesta di mutamenti profondi oppone le considerazioni di ordine pratico, l'esistenza della realtà politica e sociale quale ci è data e della quale bisogna tener conto più che tutto. Mentre all'idealismo panteista, che nega l'esistenza in sè della realtà esteriore e afferma che la realtà suprema e unicamente vera è l'Invisibile, lo Spirito, corrisponde la dottrina politica che propende ad attribuire minor peso alla realtà esteriore politica o sociale dataci dal di fuori, e non sente riluttanza ad infrangere questa realtà apparente a be-

neficio degli eterni e assoluti diritti della realtà effettiva, cioè della Ragione e dello Spirito.

Ma discendiamo a più pratiche considerazioni. Il grande nemico della democrazia moderna è il cattolicesimo. Si tratta di vedere se il rinnovamento religioso accennato tenda per avventura a dare al cattolicesimo nuova forza.

Il contrario è vero.

Anzitutto, per la concezione religiosa adombrata, il cattolicesimo è, piuttosto che una religione, un'ignobile profanazione e una grottesca caricatura della religione. Poichè alla concezione di Dio come Spirito, spoglio d'ogni dato sensibile, e di cui ogni dato sensibile è una negazione — a questa concezione dell'idealismo assoluto, che era quella stessa originaria del Cristianesimo, specialmente del Quarto Vangelo, e precisamente quella che il Cristianesimo opponeva al materialismo religioso pagano — il cattolicesimo ha in pratica sostuita una concezione religiosa interamente fondata su dati e figurazioni sensibili. A parte le grossolane superstizioni, come quella di Lourdes e simili, che il cattolicesimo ha sempre apertamente o tacitamente favorito, le stesse idee di Dio, delle persone divine o semidivine, del paradiso come luogo, della vita di là, del premio o della pena futuri, sono nel cattolicesimo comune tutte sostanziate di dati e di rappresentazioni del senso. Il cattolicesimo ha scandalosamente materializzato la sua primitiva concezione religiosa del Logos, assai peggio del paganesimo a cui la opponeva, anzi l'ha spezzata in tanti frammenti

materiali, in tante raffigurazioni feticiste. Esso sta quindi al polo opposto del panteismo idealista, e si avvicina invece alla filosofia materialistica, perchè come questa erige i semplici dati del senso in realtà suprema e per sè stante, così il cattolicesimo erige dei semplici dati del senso in realtà religiosa.

Ciò posto, per due ragioni, nemico più temibile del cattolicesimo è la concezione religiosa idealistica che la pura e semplice irreligione.

La prima di queste ragioni sta nello spirito da cui è animato di fronte al cattolicesimo chi tale concezione professa. Per chi è puramente e semplicemente irreligioso, il cattolicesimo è una superstizione come tante altre; e di fronte ad una delle tante superstizioni si è molte volte inclini a rimanere piuttosto in attitudine di trascuranza o di irrisione che di lotta. Ma per chi segue la religione idealista suddescritta il cattolicesimo è qualche cosa di più che una delle tante superstizioni: è la profanazione e la deviazione dello spirito religioso, è la religione falsa e nemica, l'idolatria che tiene lontani gli animi dalla religione vera. E in tal caso è lo stesso fervore religioso proprio che anima e costringe alla lotta contro il cattolicesimo, e in questa lotta viene a spirare tutta l'indignazione, la tenacia e la fiamma delle antiche guerre di religione.

La seconda ragione sta nell'assai più grande potenza di penetrazione che ha un'idea religiosa in confronto della mera negazione. Contro la mera negazione la compagine cattolica sta sicuramente catafratta, perchè ad essa la mera negazione si

presenta palesemente e confessatamente come la parola di Satana. Ma l'invito ad essere *più* religiosi, più spiritualmente e profondamente e sinceramente religiosi — e *per ciò* ad uscire dall'ambito materialista del cattolicesimo comune — questo invito trova ben più facile adito nei cuori religiosi. E la breccia operata nel seno del cattolicesimo dal modernismo (che, nella sua espressione più estrema, non è altro che un panteismo tracciato su di una falsariga di cristianesimo) sta là a provarlo.

Consideriamo, da ultimo, i mezzi più efficaci di propaganda anticattolica.

Questa propaganda fu negli ultimi anni condotta innanzi con vigoria, continuità ed efficacia soltanto dal partito socialista. Orbene: come riuscì il partito socialista in questa sua propaganda? La propaganda tradizionale del partito socialista in questo campo non fu affatto irreligiosa. Al contrario, essa fu a base di religione: basta prendere in mano qualcuno dei più noti tra gli opuscoli socialisti di propaganda « evangelica » (che sono quelli su cui si è formato il socialismo italiano), basta ripensare all'opera di Camillo Prampolini, per constatare che la propaganda socialista in argomento si svolse su questo motivo fondamentale: la Chiesa falsa il Cristianesimo; ma il Cristianesimo puro è per noi; siate veramente cristiani.

È solo in questi ultimissimi tempi che si pretese da taluno, contro la tradizione e la prova fornita dai risultati ottenuti, di cementare il socialismo col materialismo, e in conseguenza si com-

mise l'errore, contro cui protestano vent'anni di predicazione socialista, di dare parere contrario all'ammissione nel partito dei democratici cristiani. Ma, intanto, sta il fatto che l'unica propaganda anticattolica che abbia dimostrato di poter ottenere un buon risultato, fu una propaganda non di negazione irreligiosa, ma tale che si fondava essenzialmente sull'invito a intendere e praticare più seriamente e sinceramente una concezione religiosa.

Da ciò la riprova che più fiera arma contro il cattolicesimo che non la semplice negazione, è una concezione religiosa spiritualmente superiore, come quella dell'idealismo, e che — lungi dal dover la democrazia temere di questa — si avvera che ciò che è più vero filosoficamente, ciò a cui il pensiero filosofico moderno va necessariamente sboccando, vale a dire appunto questa concezione religiosa, si presta eziando meglio ai fini pratici della democrazia, alla sua lotta cioè contro il cattolicesimo.

❊

Qui, adunque, nella concezione religiosa a cui mette foce l'idealismo assoluto, confluiscono insieme il più alto risultato raggiunto dal pensiero filosofico, cioè la rinnovazione della coscienza religiosa al di fuori del cattolicesimo, e l'instaurazione d'una fede spirituale che fornisca anche alla nostra epoca quel substrato e quel cemento morale che una fede spirituale fortemente sentita e vissuta occorse sempre a fornire a tutte le grandi epoche storiche del passato.

Il rinnovamento religioso contemporaneo.

(A proposito del Congresso di filosofia dell' ottobre 1909 a Roma).

Le tre coscienze si sono urtate violentemente nel congresso di filosofia: la coscienza vecchissima abbarbicata a decrepite e superstiziose forme di credenze religiose, nelle quali soltanto intollerantemente giura concentrarsi la verità; la coscienza vecchia che giura, con ingenuo realistico dogmatismo, nell' esclusività della scienza; la coscienza nuova che assurge ad uno spirito religioso ampio e profondo in cui confluiscono le intuizioni prime e più schiette di tutte le religioni e nell' istesso tempo le elaborazioni più serie e definitive del pensiero filosofico; quello spirito religioso che solo è la Verità e la Via: nel campo intellettuale, la verità completa in cui si raccoglie e si sistema ogni parziale verità; nel campo dell' attività pratica, la via che segna al moto storico e allo sforzo sociale umano i suoi più alti destini.

La prima coscienza impersonata dal padre Gemelli, il commesso viaggiatore dei miracoli di Lourdes — questa obbrobriosa negazione e materializzazione d' ogni spirito religioso — il paladino della vecchia idolatria, se idolatria è, come con definizione meravigliosamente semplice e precisa dice il Gioberti nelle opere postume testè pubblicate dal Solmi, nient' altro « che la conversione delle *idee* in *immagini* ». La seconda impersonata da Ferri e da Enriques. La terza rappresentata prevalentemente da Minocchi e Bellonci.

L' urto fu clamoroso; ed è bene che lo sia stato. I problemi dello spirito tornano ad attirare la passionata attenzione degli intelletti più vivi e più colti. Ma intorno ad essi incombe ora eccitare l' interesse del popolo tutto. Come in ogni grande epoca storica, così anche nella nostra, la coscienza collettiva deve raccogliere ardentemente in sè tali problemi, maturarli, elaborarli, farne uscire la nuova concezione ideale, in cui il nostro evo ritrovi la propria morale unità. Tutto ciò che giova a richiamare l' attenzione generale su questi problemi è un beneficio.

Beneficio altresì è che l' urto maggiore sia scoppiato anzitutto fra Minocchi e Gemelli, fra un prete ed un frate, il primo propugnatore della nuova coscienza religiosa, il secondo sostenitore della vecchia idolatria. Qualcuno, cui il ragionamento non arriva, sarà forse indotto da questo fatto tangibile a sospettare che qualche divergenza profonda, qualche abisso fors' anche, esista tra la

nuova concezione idealistico-religiosa e la vecchia idolatria cattolica, e che la volgare e semplicistica opinione che la prima sia, al pari della seconda, ubbia fantasmagorica, « roba da preti », meriti forse di venire risottoposta ad esame.

Noi non intendiamo qui fare la cronaca del congresso di filosofia. Vogliamo solo esporre qualche osservazione di indole generale intorno alle tre coscienze che in quello si urtarono, per venire a delle conseguenze di carattere pratico, e più strettamente politico.

❋

La natura, i fatti, l'esperienza. Ecco per gli « scientificisti » la scaturigine e l'unica base solida d'ogni conoscenza. La conoscenza su quelli fondata è la scienza; e, come funzione esplicativa della realtà, la scienza (disse il Ferri) ha ormai sostituita la religione.

Orbene: che è l'esperienza? che sono i fatti? che è la natura? Ma sono ancora gli « scientificisti » tanto realisticamente ingenui da credere che esista al di fuori di noi, indipendentemente cioè dalla sensazione e dalla ragione, una certa cosa che si chiama « i fatti » o « la natura » e che questa certa cosa venga a riflettersi, mediante l'osservazione, le ricerche e l'esperienza, nella nostra mente, così come quella certa cosa (« fatti », « natura ») starebbe e giacerebbe fuori da noi? Ma il « fatto », ma la « natura » non sono altro che *la creazione* della sensazione e della ragione. Noi avvertiamo l'esi-

stenza dei corpi mediante la sensazione. Ciò è come dire che i corpi, o, meglio *qualche cosa fuori di noi*, si rifrange attraverso ai prismi dei nostri sensi e *ci appare*, per opera della speciale conformazione dei nostri sensi stessi, come questi corpi che vediamo e tocchiamo. Nel turbinoso, scucito e fluente insieme di percezioni che la sensazione, da sola, ci darebbe, la ragione introduce un determinato ordine; essa raccoglie quelle percezioni nell' unità del soggetto pensante, essa immette in quelle delle *idee* che sono *in lei*, l' idea di connessione causale, l' idea di quantità, di qualità, di misura, di relazione ecc., e in tal modo di quel complesso informe di percezioni, *fa* un mondo ordinato, *fa* una natura. E l' esperienza è, così, non già il riflettersi nello specchio della nostra mente d' un fatto esteriore tal quale, ma la combinazione di qualche cosa d' esteriore con la conformazione fondamentale dei nostri sensi e della nostra mente, per modo che quel qualche cosa, quando in tale combinazione giunge a noi (e solo per tale combinazione può giungervi) è già investito, manipolato, foggiato, trasformato dalle conformazioni essenziali dei sensi *nostri* e della *nostra* mente, come il cibo quando giunge a noi, ai nostri organi vitali, non è più quale era *in sè*, ma è ormai profondamente trasformato dall' azione dei nostri succhi gastrici.

La scienza, quindi, in quanto ritenga di cogliere delle verità *per sè stanti*, esistenti a sè indipendentemente dai sensi e dalla mente — insomma, dallo

spirito — è radicalmente, irrimediabilmente, eternamente falsa. Essa è, secondo l'immortalmente vera immagine di Platone nel libro settimo della *Repubblica*, scienza di ombre. I fatti, la natura, non esistono fuori dello spirito. Non sono alcunchè di precedente a questo, che questo trovi belli e fatti, non avendo altra funzione che di registrarli come gli vengono porti dal di fuori. Invece, precedente è lo spirito. Ad esso è sospesa l'esistenza di ogni fatto e di ogni natura. E ciò che noi scorgiamo come fatto, ciò che noi scorgiamo come natura, non sono tali se non in quanto sono, come a dire, avvolti da un'atmosfera di spirito, di coscienza, di ragione, e nuotano in essa. La natura — ordinata, così da potercisi muovere dentro; bella, così da essere oggetto di arte; coerente, così da essere suscettibile d'interpretazione scientifica — *questa* natura, è una cosa *umana*. Nuota dentro quell'elemento, — il quale, si incarna in ciascun di noi, ma è essenzialmente una cosa unica *a cui tutti partecipiamo*, una sola forza, una sola fiamma scissa in innumerevoli fiammelle — che è la ragione, la mente, lo spirito. E solo perchè avvolta da questo etere, perchè da esso bagnata, perchè da esso, quasi diremmo, chimicamente scomposta e ricomposta, la natura, *questa* natura esiste.

Ma perchè questa natura è suscettibile d'interpretazione scientifica? Perchè i fatti sono (per proseguire l'immagine) *solubili* entro gli elementi della mente come il sale nell'acqua, e non *insolubili* come il diamante? Perchè la mente può trasfor-

marli, chilificarli, *assimilarli?* Perchè la natura non rimane essa tetragona alla mente, ma si lascia immettere in sè da questa le determinazioni fondamentali (la causalità, la qualità, la quantità, ecc.) nella mente esistenti? Perchè si piega obbedientemente al giogo di queste determinazioni, entra compiacentemente nel loro stampo? Perchè la natura si lascia ridurre tutta a formule *mentali*, cioè a leggi, sicchè ad esempio, il fatto della caduta dei gravi, il fatto sensibile, effimero, il fatto che non è se non ciò che ci appare attraverso il deformante prisma dei sensi — il fatto che è quindi una *parvenza* — scompare per lasciar posto a ciò che v'è, sotto questa transeunte parvenza, di permanentemente vero, alla legge della gravitazione?

Perchè — e unicamente perchè — la natura è, *non* eterogenea, *ma* omogenea alla ragione. Solo quando due cose sono *omogenee*, una può assimilare e chilificare l'altra, una può disciogliere in sè l'altra, una può combaciare con l'altra. Perchè, adunque — e unicamente perchè — la natura ha già in sè gli stessi elementi che compongono la mente; perchè essa è in sè mente o ragione.

La natura, quindi, non è altro che il rivestimento, l'aspetto sensibile che assume la Ragione o lo Spirito per rendersi conscibile a sè stesso. È la veste esteriore di cui l'invisibile eterna essenza si veste per prendere una sostanza percepibile ai suoi propri occhi. Rendersi conto di ciò, penetrare, oltre la veste, nell'intima essenza, è salire a quel sapere speculativo che il prof. Enriques nega essere

superiore al sapere scientifico, il quale non è altro che la conoscenza della veste presa per l'interiore organismo vivente.

❋

E questo Spirito, che è l'invisibile eterna essenza di cui la natura è la veste, e che incarnato in noi contempla nella natura sè stesso e le opere proprie, questo Spirito è Dio. Egli solo esiste d'un'esistenza assoluta, poichè, chi ha compreso che tutto è unicamente *per* lui ed *in* lui, capisce tosto che Egli non può già essere scaturito dalla natura, ma deve aver *posto* in sè e come un momento di sè tanto la natura quanto la mente *umana*. Egli è immanente e trascendente ad un tempo. Immanente, perchè è l'essenza della natura, perchè è incarnato in noi. Trascendente, perchè non siamo noi che lo facciamo, ma è Egli che fa noi; non siamo noi, cioè, che facciamo la Ragione, ma è la Ragione (la forza-ragione diciamo per renderci più comprensibili) che incarnandosi in noi ci fa uomini. Egli esiste, perennemente, oltre lo spazio e il tempo e fila lo stame della sua esistenza terrena, spaziale e temporale, discendendo eternamente ad incarnarsi in noi, ma non così che in questa incarnazione il Suo Essere infinito rimanga esaurito. Esiste oltre lo spazio e il tempo, diciamo, poichè lo spazio ed il tempo sono per lo Spirito solo quando ed in quanto questo è racchiuso nella prigione dei nostri sensi, ma non in sè. Per lo Spirito in sè non v'è che un eterno *qui* ed *ora*. Il passato e il futuro

sono in Lui presenti come la prima e l'ultima nota d'una sinfonia, come tutta la sinfonia, sebbene sia costituita d'un *prima* e d'un *poi*, sebbene sia una *sequenza*, un'*evoluzione*, è *presente*, in un unico tratto, nella coscienza dell'ascoltatore. L'evoluzione esiste *solo per* lo Spirito incarnato in noi. È una parte della *parvenza*; un ondeggiamento della *veste* di cui Egli si copre. Non esiste in sè, perchè *in sè* non v'è tempo. Le mète da raggiungere in un avvenire esistono solo per lo Spirito in noi: lo Spirito in sè, Dio, non ha mète perchè il suo eterno *ora* abbraccia la perfezione. Nè esiste per questo Dio la contraddizione, che Enrico Ferri denunciò tra personalità e infinità. Questa contraddizione è da tempo superata dall'idealismo. Dio è personale, anzi la personalità stessa; e infinito, anzi la stessa infinità. La personalità finita ha bisogno di qualche cosa fuori da sè, d'un *non-io*, che la circoscriva e la determini, e pensando il quale essa dia a sè medesima il necessario rilievo. Ma per Dio, il *non-io* è già nell'*io*. Ciò a cui egli pensa — ciò, a cui pensando Egli dà vita alla propria personalità — non è fuori e contro di Lui. È Egli stesso sotto un'altro aspetto; sotto l'aspetto ch'Egli stesso s'è dato appunto per pensarsi. Riguardo a questo aspetto (che è l'universo) Egli può ripetere a sè medesimo il grande motto della sapienza vedica: *Ciò sei tu*. In Lui l'oggetto e il soggetto sono una cosa sola.

❁

Ora, questo Dio noi lo proclamiamo altamente in faccia ai signori Homais del superficialismo razionalistico e del positivismo, ciarlatanesco solutore di enigmi universali. Lo proclamiamo con tanto più sicura coscienza in quanto sappiamo che solo questo Dio, e non la mera negazione, saprà abbattere gli idoli del cattolicesimo, tanto quelli innalzati dalla scolastica cattolica, quanto quelli cresciuti in seno alla cattolica credenza comune e accarezzati e incoraggiati dalla gerarchia ecclesiastica. Poichè contro gli idoli a nulla giova la mera negazione e solo il Dio vero può abbatterli; — non, cioè, il semplice concetto che l'idolo è falso, ma quello, ardente e vissuto, che esso è una profanazione e una falsificazione della vera religione, distrugge radicalmente gli idoli nella coscienza dei popoli. E sopratutto fermamente noi proclamiamo quel Dio, perchè sappiamo (ce lo consenta Enrico Ferri) come la religione che ha Lui per oggetto e per base sia tutt' altro che una religione che ha per funzione politica di ispirare la rassegnazione.

Tutt' altro, diciamo. In quanto incarnato sulla terra, il nostro Dio è il Dio degli eserciti. Egli è un Dio di lotta. Nella sua corsa attraverso lo spazio ed il tempo, Egli si sforza, combatte, lavora per ricondursi a quella perfezione che è nel suo essere inspaziale e intemporale. Meglio d'ogni altro forse lo rappresenta l'antico simbolo del serpente che si tiene con la bocca la coda. Nella sua corsa

pel mondo. Egli tende a ritornare a sè stesso; forse (come pensava Fichte), Egli ha suscitato la natura e l'universo unicamente per darsi l'ineffabile gioia della vittoria, della conquista, degli sforzi spiritualmente trionfanti. E noi, ala avanzata, siamo i suoi stessi pensieri di miglioramento, siamo questi suoi stessi sforzi, siamo l'intima tensione volontaria con cui lo spirito suo procede verso la perfezione. E la solenne coscienza di ciò ci sorregge e ci anima nell'opera nostra.

Tutte le concezioni che appartengono all'ala avanzata, tutte quelle che mirano a spingere innanzi oltre la barriera delle cose e dei fatti esistenti, questo Spirito del Mondo, hanno diritto — e solo esse — di sentirsi emanazioni di Dio. Ma più che tutte — il Bellonci ha detto giusto — le più rivoluzionarie, sebbene queste meno lo avvertano e più sfrenatamente insorgano contro il nuovo idealismo. Negare la realtà suprema dei fatti a beneficio della realtà suprema della Ragione è concetto eminentemente rivoluzionario; come è concetto eminentemente conservatore tenere in iscacco la Ragione e le sue esigenze opponendole come insuperabili le realtà dei fatti. Intendiamo almeno perchè la *Logica* di Hegel venne chiamata l'algebra della rivoluzione.

Così il socialismo non può, logicamente, che considerare sè stesso come un'emanazione di questo Dio. Se, infatti, il socialismo, è non già *fatto*, ma Ragione che urta, pulsa e preme per tradursi in fatto; se è non una *cosa*, ma Idea che vuol diventar cosa; se è anima che vuol crearsi il corpo, Logos

che vuol diventare natura; allora è tangibile che, non il materialismo, ma l'idealismo, è la base filosofica del socialismo, e che la formula dell'idealismo assoluto, « ciò che è razionale, *è* (non già nel presente temporale, ma nel presente eterno) reale » è la formula stessa del socialismo.

Questo raggiunto — poichè sarebbe puerile pensare che dopo di esso non rimarranno altre mète all'umanità — la nuova mèta sarà Ragione di fronte al socialismo diventato *fatto*, sarà il razionale che nel presente eterno è reale. E così via, fino alla consumazione del tempo, fino cioè al ricongiungersi delle due estremità del simbolico serpente.

Non rassegnazione, adunque. Ma estrema tensione di sforzo e di attività, ma eccitamento supremo di tutte le energie avanzanti della vita nell'eterna soluzione d'un eterno problema; ecco l'influsso politico che promana dal Dio dell'idealismo.

E così questo idealismo — che è pieno di Dio, sebbene i primi nuovi introduttori di esso in Italia, ad esempio il Croce, abbiano voluto carcerare Dio nella più profonda segreta di esso — (ma la segreta si infrange e quel Dio di cui l'idealismo è irresistibilmente pieno sta per correre, non ostante ogni sforzo, sulla terra e sulle acque) — così questo idealismo, fronteggia omai vittoriosamente i due materialismi, o realismi infantili e ingenui: il feticista materialismo religioso del cattolicesimo e in generale delle religioni positive, e il realismo, scientifico e positivista, i cui rappresentanti, per un anacro-

nistico abito di gioventù, amano ancora proclamare di essere alla testa del pensiero moderno, mentre ne sono ormai alla coda.

⁂

Chi preferisce attingere la verità mediante una espressione poetica rilegga i due ultimi sonetti della *Calliope* di Francesco Chiesa, il più interiormente profondo dei poeti contemporanei.

> Lassù risplende la città superna,
> L'urbe infinita, senza mura, in pace.
> Entro il vento dei secoli fugace
> che transita, ella si riforbe eterna.

Ecco il Dio, in sè senza spazio e senza tempo, che si incarna nella sua corsa spaziale e temporale, senza perdere della sua trascendenza. E questo Dio l'umanità scorgeva, ma inconsciamente, e verso esso inconsapevolmente moveva, fin dai suoi primi passi. Ed Egli l'attira a sè, Egli trae l'umanità, il Dio immanente, a unificarsi con sè, col Dio trascendente. Le due estremità del mistico serpente vanno a congiungersi. Sull'umanità,

> La stellare armonia pende e sfavilla;
> Pende e aspetta; e ogni secolo una stilla
> si rischiara, un gel ispido si placa,
> un'anima non più torva e briaca
> si rasserena dentro una pupilla.
> Fin che giorno verrà ove sian puri
> tutti gli occhi, e ogni fonte si disveli
> di fango, esca di sotto i ghiacci duri;
> e il gran mar della vita, scossi i geli
> antichi, illimpidito sugli oscuri
> fondi, rispecchi l'ordine dei cieli.

Pensieri di edificazione morale e religiosa.

Si osserva che il concetto di Dio, nella sua evoluzione dal feticcio primitivo all' ente spirituale antropomorfico esistente nell' Olimpo e sul Sinai, da questo allo Spirito puro esistente personalmente in cielo, da questo al Logos impersonale e immanente del panteismo, è andato sempre più vaporizzandosi. Dio è stato relegato sempre più lontano, o i suoi caratteri sono divenuti sempre più sfumati, vaghi ed incerti. E se ne inferisce che il significato di questa evoluzione è la progressiva distruzione di Dio, e che il termine ultimo di essa è che Dio svanisce nell' atmosfera del pensiero come una nebbia leggera si perde nell' aria.

Ma l'illazione non è esatta. La vaporizzazione di Dio non permette di conchiudere per la sua inesistenza.

Questa vaporizzazione si è compiuta per quasi tutti i concetti più sicuri e solidi delle scienze fisiche. Per gli antichi, ad esempio, ciò che sosteneva la terra era un appoggio materiale: Atlante, un elefante, una tartaruga. Questo appoggio mate-

riale venne vaporizzandosi attraverso i secoli così da ridursi ora a quella cosa immateriale, impalpabile, dai contorni indecisi, che è la gravitazione. Ma sarebbe assurdo, concludere che, perchè la forza sostenitrice della terra si è vaporizzata da Atlante alla gravitazione, la mèta del pensiero sia la negazione dell'esistenza d'ogni forza sostenitrice della terra.

E come l'evoluzione relativamente al sostegno della terra, da Atlante alla gravitazione, non dimostra l'inesistenza della entità invisibile e imponderabile che si è sostituita alla concreta e tangibile figura di Atlante; come anzi noi siamo certi della esistenza di questa entità invisibile e imponderabile, appunto perchè essa è stata spogliata dei suoi caratteri materiali e corporei; — così la vaporizzazione del concetto di Dio dal feticcio a Giove o Geova, al Dio cristiano, al Logos del panteismo, non solo non accenna all'inesistenza anche di quest' ultimo concetto di Dio, ma dovrebbe anzi renderci tanto più sicuri della esistenza di lui sotto tale sua ultima forma.

Per quale ragione noi riteniamo con tutta fermezza come indiscutibilmente ed evidentemente vera una proposizione matematica elementare, per esempio, che due più due è uguale a quattro?

Per l'unica ragione che questa o simili proposizioni rispondono a un bisogno della nostra psiche,

a quello che si potrebbe chiamare il bisogno logico; bisogno vivissimo, prepotente, la cui non soddisfazione ci parrebbe un assurdo tale che noi non discutiamo neppure l'eventualità che ad esso possano non corrispondere i fatti.

Ma, considerate le cose *in sè*, all'infuori del nostro pensiero e prescindendo da questo, due più due non fanno quattro. *In sè* due più due non fan nè quattro nè niente. *In sè*, non esistono nè il due nè il quattro. E alcuni oggetti hanno fra loro dei rapporti, e tra questi il rapporto numerico, solo perchè sono abbracciati e ordinati dalla nostra mente. Se questa non esistesse, quattro oggetti sarebbero un caos senza rapporti qualsiasi tra di essi, e non sarebbero quattro, più che non siano *quattro*, neppure per la nostra mente, un amore, una stella, un serpente e una legge.

Se dunque noi siamo perfettamente sicuri che due più due sia uguale a quattro solo perchè ciò risponde ad un dato bisogno della nostra psiche, dobbiamo essere del pari perfettamente sicuri che Dio esiste in forza della stessa ragione, e cioè perchè questa esistenza risponde similmente ad un altro bisogno della nostra psiche: la prima proposizione a quello che abbiamo chiamato il bisogno logico; questa seconda a quello che chiameremo il bisogno morale (che l'universo abbia un fine, che vi sia in esso una razionalità ed un senso, che, caduti i fenomeni vani — oltre cui nella vita presente non possiamo penetrare — giungiamo ad attingere in un futuro qualsiasi la cosa in sè, ecc.).

Il concetto di esistenza, anche riguardo alle comuni cose umane, noi non lo applichiamo solo a ciò che afferriamo coi sensi. L'amore, le passioni, il costume, sono cose che riconosciamo come esistenti sebbene non le afferriamo coi sensi, tanto esistenti che molto spesso esse diventano barriere insuperabili, ci trascinano, benchè riluttanti con tutte le nostre forze, e distruggono perfino talvolta la nostra vita.

Vi sono, dunque, cose la cui esistenza noi constatiamo e tocchiamo con altri organi che non i sensi. Dio è una di esse.

L'esistenza d'un Dio unicamente trascendente toglie ogni base e ogni consistenza alla morale. — La condotta dell'uomo appare rivestita di sostanziale importanza solo se esso sia ritenuto il più alto essere dell'universo, quello che costituisce il coronamento, il fiore più alto, il risultato supremo dello sviluppo dell'universo medesimo. Solo in questo caso l'uomo può sentire che una grave responsabilità morale gli incombe; solo in questo caso egli può pensare che la sua condotta è di importanza decisiva, perchè essa è in un certo senso la condotta dell'universo, la condotta cioè della estrinsecazione superiore di questo, di quella in cui s'accentra in forma più elevata la vita universale. In questo caso, per essere morale l'uomo

ha un motivo di gran peso: quello che egli, essendo morale, stabilisce la moralità dell' universo.

Ma se al di sopra dell' uomo vi sono altri esseri a lui superiori; se sopra di lui vi è un Dio, di lui più alto a distanza infinita; allora nel piano generale del cosmo la condotta dell' uomo, la sua moralità o la sua immoralità, perdono ogni importanza. In questo caso il gradino più alto nel piano del cosmo è Dio, e a lui, non all' uomo, incombe far sì che il cosmo nella sua più alta estrinsecazione sia morale.

Allora, la condotta dell' uomo resta nel piano generale del cosmo così priva di importanza, come, data l' esistenza nel mondo di noi, esseri superiori, diventa priva d'ogni importanza morale la condotta delle api o delle formiche. (Cfr. MAETERLINCK: *La morale mistica*).

Conviene vivere intensamente, prodigare la vita nell' amore, nel pensiero, nell' attività sociale, nell' emozione, nell' orgia, o regolarla e misurarla avaramente sotto l' impero della più rigorosa igiene fisica e morale?

La questione è dubbia. Chi prodiga la propria vita non raggiunge la vecchiaia; ma chi è igienicamente avaro della vita... la raggiunge: e con essa raggiunge e subisce l' inevitabile decadenza fisica e spirituale.

A che cosa conduce dunque la « vita sobria? » Alla demenza senile.

Per Vacherot Dio e il Mondo sono un solo e medesimo Essere considerato sotto due aspetti diversi. Il Mondo è il Dio vivo e reale, il Dio passato nella vita e nella realtà, e che quindi, sebbene in possesso di tutti gli attributi metafisici dell'Essere universale (*causa sui*, infinità, incondizionatezza, universalità, unità) pure ha della vita e della realtà l'inevitabile imperfezione. Dio è lo stesso Mondo, ma quale lo riflette il pensiero, considerato cioè come manifestazione degli archetipi fondamentali, delle determinazioni supreme, universali, eterne e perfette della ragione pura, le quali quindi sono lo stesso Dio, ma un Dio che il pensiero, dopo avere esperimentato e pensato il Mondo, estrae da questo, non un Dio che esista prima o contemporaneamente al Mondo.

Questo è hegelianismo, ma decapitato; perchè, per Hegel, l' Idea, quale emerge dalla *Logica*, cioè appunto quel complesso di determinazioni fondamentali, eterne e perfette, il quale complesso nel linguaggio di Hegel e Vacherot, è Dio, esiste prima del Mondo, o almeno contemporaneamente a questo, e lo crea, per raccogliersi poi, libero e cosciente, nello Spirito.

Per Hegel l' Idea (Dio) è il germe o la sostanza intima del mondo. Per Vacherot l' Idea (Dio) è

estratta a *posteriori* dal mondo per opera del Pensiero. Gli universali, che costituiscono l' Idea, sono per il primo la sostanza originaria del Tutto; per il secondo è il Pensiero che li desume e li applica al Tutto.

L' hegelianismo di Vacherot è quindi riservato e timido come quello di molti tra i nuovi hegeliani.

Il *Gaudeamus igitur* è l' immediata ed unica possibile conclusione del *Memento homo.*

La maggior parte delle preghiere, pur così vibranti d' intensità, che gli uomini dirigono a Dio, non hanno esito, ed è questa la principale ragione per cui i cieli finiscono per apparirci vuoti. Se ciò di cui io ho un così supremo bisogno, se ciò che solo forma forse il senso o la salvezza della mia vita, non mi viene concesso, sebbene io lo chieda con tutta la mia energia interiore, vuol dire che nessun Padre presiede dall' alto ai nostri destini.

Ma bisogna osservare che chi intende di pregar Dio deve cominciare anzitutto coll' accettare Dio, e accettando Dio, col porsi nella sfera della stessa legge divina. È assurdo che preghi Dio chi vuol rimanere in istato di ribellione cosciente o incosciente contro il pensiero di Dio.

Supponiamo ora che alcuno chieda a Dio la ricchezza. Chiedere la ricchezza è uscire dalla sfera della legge divina. Accettare Dio e la legge divina implica, infatti, riconoscere che esiste un mondo trascendente e che esso è l'unico mondo reale, mentre questo mondo dei fenomeni è sogno e parvenza. Accettar Dio e la legge divina implica riconoscere che quanto accade alla forma effimera in cui nel mondo dei fenomeni siamo incorporati, è accidentale e indifferente, e che qualunque cosa concerna la nostra terrena personalizzazione ne vale interamente un'altra, la ricchezza come la povertà, la salute come la malattia, ecc.

Accettar Dio e la legge divina, vuol dire adunque non potere, rimanendo, come è necessario fare quando si voglia pregare, sul terreno del pensiero di Dio, domandar la ricchezza.

L'istesso ragionamento è agevole applicare a qualunque altra cosa si intenda domandare per mezzo della preghiera a Dio. E ne consegue che l'unica preghiera possibile a farsi, rimanendo nell'orbita del pensiero di Dio, è « sia fatta la tua volontà ».

L'igiene dice: siate rigorosamente sobri, temperanti, astinenti, e vivrete a lungo. Ma molti rispondono: che importano alcuni anni di vita di più, se acquistati con un continuo sacrificio?

Quelli che così rispondono sono coloro che non si formano un'idea concreta e precisa del sopravvenire della morte e che anzi conservano almeno il concetto vago che la morte intera, completa, assoluta, non esista, e che la coscienza continui in una vita futura.

Solo coloro che non credono in una vita futura possono sentire il pregio d'alcuni anni di vita di più, specie se è in questi alcuni ultimi anni che si sviluppa l'istinto della morte di cui parla il Metchnikoff. Solo essi adunque possono sottomettersi per tutto il corso della loro esistenza al sacrificio d'un regime rigoroso per conquistare quegli alcuni anni di vita di più.

La mancanza di fede è dunque un incitamento alla temperanza, mentre la credenza in un'altra vita implica l'indulgere alle sregolatezze.

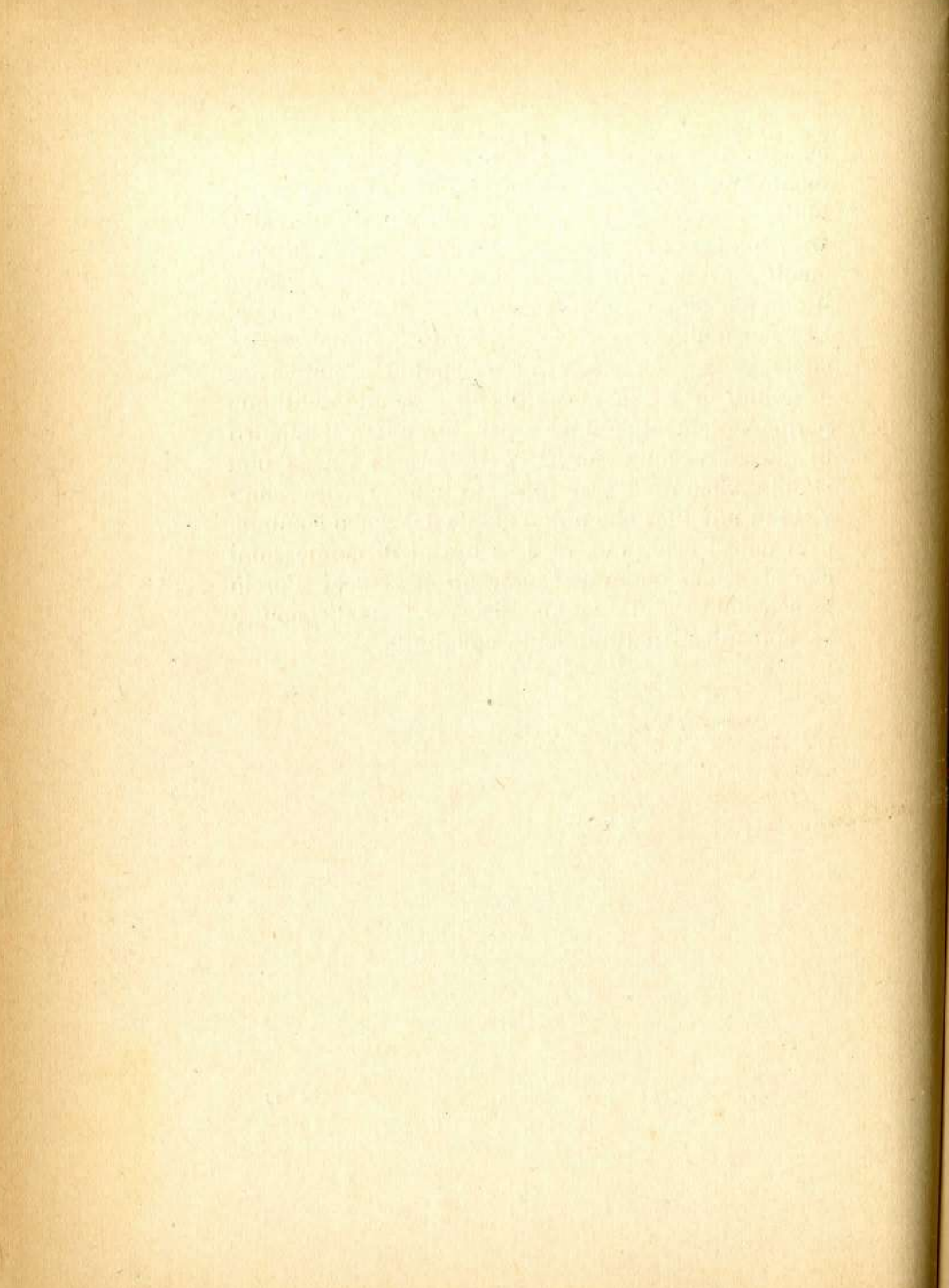
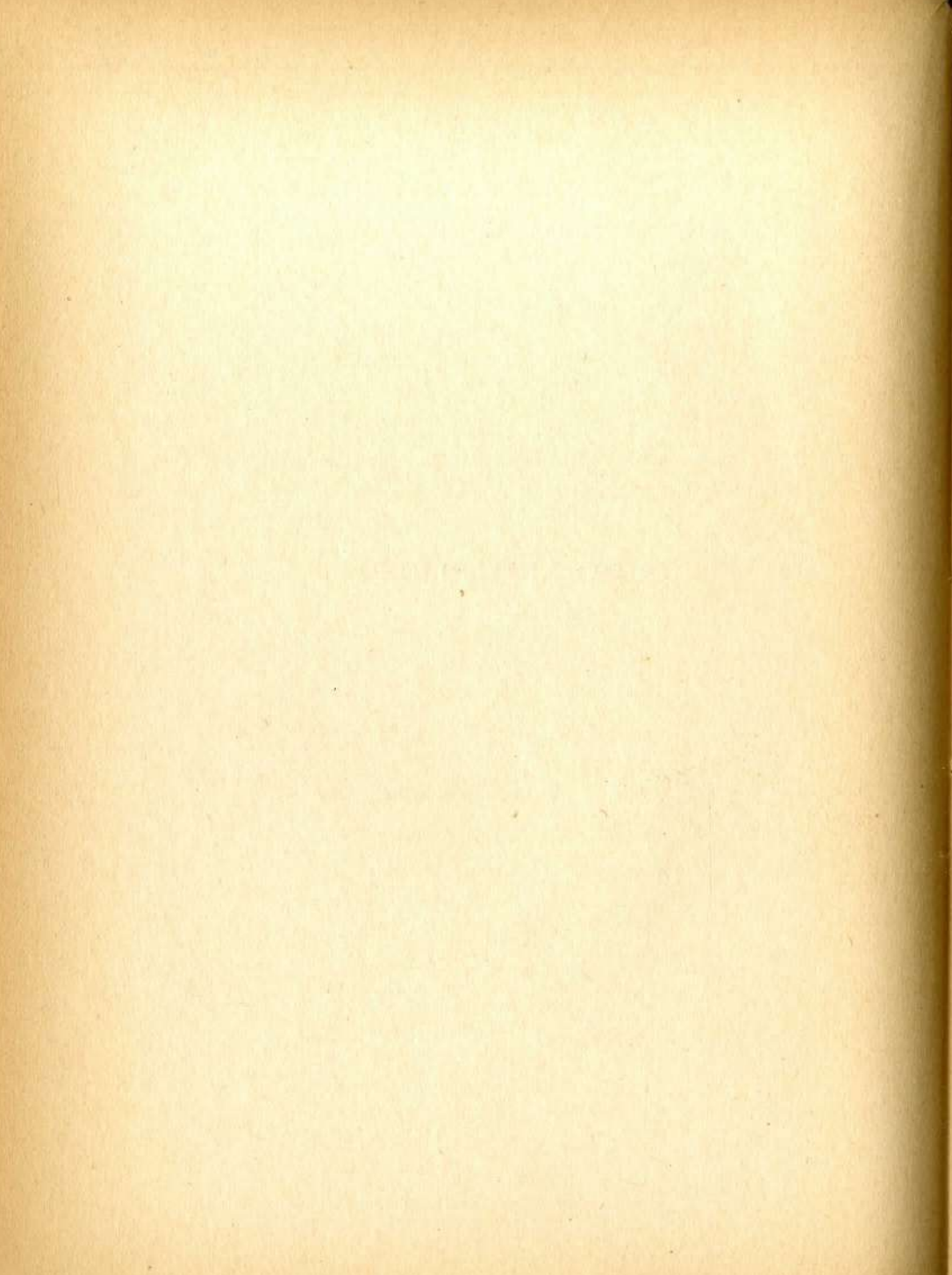
Se volete conoscere l'intimo fondo dell'anima di taluno, badate alla dottrina morale che egli predilige. Egli sarà *il contrario* di ciò che questa dottrina implica. Chi ama lo stoicismo sarà uno spirito fragile che si turba, s'accende, s'agita e s'affligge per ogni più piccolo evento; chi ama il buddismo sarà uno spirito che si lascia tentare da tutti i desideri, da tutte le passioni, da tutte le mondanità; e così via.

Ciò avviene perchè ognuno s' attacca alla dottrina di cui constata d' aver bisogno per riparare alle proprie deficienze; alla dottrina che sente sarebbe la sua felicità, la sua salvezza, la sua pace, se potesse attuarla; alla dottrina donde spera di trarre argomenti ed impulsi per correggere quelli dei propri mancamenti di cui maggiormente soffre. E siccome quanto più uno è distante dal contenuto di tale dottrina, tanto più ne prova il bisogno, così ci si appassiona per una dottrina morale in ragione appunto della distanza che ci separa da essa; e più si ama quel vangelo morale al quale la nostra condotta è più contraria. On est le contraire de ce qu'on aime (Amiel).

Questa è forse la ragione per cui oggi è così diffusa la simpatia per lo stoicismo, per il buddismo, per il misticismo, per l' ascetismo, per il francescanismo...

Si osserva da molti, con accento quasi di meraviglia, come spesso le tendenze mistiche o metafisiche siano accompagnate dalla sensualità.

Ma nulla di più logico e regolare. Il misticismo e la metafisica consistono essenzialmente in una visione delle cose, in un' intuizione profonda di esse e dei loro rapporti, diverse dalla visione e dall' intuizione normali. Nel misticismo e nella metafisica le cose e i loro rapporti assumono un

aspetto totalmente differente — talvolta assolutamente opposto — da quello che hanno nella sensibilità comune, nel concetto volgare della realtà. Ora, quale è la ripercussione che esercita la sensualità sul cervello? Chiunque ricordi come si scorge il mondo dopo un'intensa notte d'amore, lo sa. La sensualità sconcerta la visione normale, consueta, volgare delle cose. La sensualità pronunciata, e quindi di frequente obbedita, scuote adunque permanentemente e finisce per infrangere il quadro di questa visione normale, ed apre la via ad una stabile visione d'eccezione, in cui le cose sono viste in una luce che non è quella del senso comune, e in cui si scorgono tra esse ordini di connessioni che al senso comune sembrano pazzeschi. Perciò la sensualità aiuta la metafisica e il misticismo, e va con questi naturalmente congiunta.

QUARTO INTERLUDIO

L'ANIMA SOCCHIUSA

Forse a me sol, nel vivo occhio profondo
Ove la fiamma del pensier risplende,
E nell' accento suo che in cor discende
Grave, tra il vario favellar giocondo,

L' anima sua, l' ignota anima al mondo,
L' anima occulta, dove al Sogno ascende
L' ascoso anelo nel mister più fondo,
E la sacra ideal luce s' accende,

Forse a me sol si rivelò. Piegare
Io la vidi con me verso l' incanto
Del Sogno, e il puro a me ritmo spirtale

Giunse di sua armonia intima, quale
Da un claustral misterïoso altare
Giunge nel tempio all' implorante un canto.

LA CETRA

This song of soul...
Through portals of the sense.
E. B. Browning.

Nella custodia, la divina Cetra
Le ancor non tocche sue corde nasconde.
Mai le sue note mistiche e profonde
Orecchio umano udì sonar per l' etra.

La Cetra d' oro, il nobile e possente
Signor dell' armonia, tacita aspetta,
Che svolgerà de' suon l' onda gaudiosa
Col lieve tocco della man sapiente ;
E, sovr' essa, a vibrar per lui eletta,
Chinando l' alta sua fronte pensosa,
Dischiudere saprà, viva e copiosa,
D' ignoti accordi l' intima ricchezza.
E tace e aspetta, fior d' aurea purezza,
L' augusta Anima sua, divina Cetra.

SINE LABE

Sembra concetta in sogno immateriale,
Tra l'iperborea luce interminata,
Mentre vaniva nel candor nivale
Giù per bianche vallee la serenata.

O non più tosto dall' albor jemale
Par della neve intatta e immacolata
Surta d'incanto, visïon spirtale,
Qual da un diacciato mar nordica fata?

Luce e armonia quand' ella surse. E ancora
Nel suo sembiante uman, se di repente
Sovra i pensieri miei vacui riluce

Col fulgor diamanteo che li scolora
L'imago sua, nel cor, poi, lungamente
S'indugia un solco d'armonia e di luce.

GLI OCCHI E LA VOCE

Io vidi un giorno una pupilla ardente,
Oscura come il più profondo mare:
Il cuore s' irraggiò, quasi al rubente
Fuoco del vespro il vasto orbe stellare.

Udii, grave, una voce, anche, parlare:
Tacita ebbrezza ne salì alla mente,
Qual da musica eolia, evanescente
D' un vermiglio mattin per l' aure chiare.

Nulla or scerne l' orecchio o la pupilla;
Ma, qual s' attarda via per l' aer vibrante,
Poi che i rintocchi suoi cessò la squilla,

Il bronzeo tinnir, cotale oscilla
Quella voce nel cuore, e il folgorante
Sguardo ancora nell' anima sfavilla.

LA LAMA E LA GUAINA

Era in costei la poesia sottile
  Della stagione ancora acerba (quando
  Rompon le foglie, quasi dubitando,
  L' invoglio delle gemme al sol d' aprile),

Allor che - tempo è assai - per breve istante,
  L' intatto idillio di sue forme pure,
  Nel giro della danza, palpitare
  Io feci, tra le mie braccia secure.
  Oggi, emerge nel suo sguardo stellante,
  Come sul piano liquido d' un mare,
  Dalle membra or dïafane, e traspare
  Vieppiù intenso, lo spirto immacolato,
  Lama invitta, ch' ha rôso e assottigliato
  Della guaina il gemmeo monile.

IL MINATORE E IL SOLE

Allor che nell' aspra miniera
La lunga fatica è compiuta,
E, fuor della tenebra nera,
Il giorno l' artier risaluta,

Uscendo dal dedalo, ov' era
Di luce ogni immagine muta,
Al sole, nell' aura leggera,
Ei guarda, con gioia più acuta.

Allor che, nell' ansia di luce,
Dall' opre diuturne ed oscure
Io levo la stanca mia fronte,

Riluce, nel grigio orizzonte
Dell' anima, in alto, a me pure
Un sole: - il tuo sguardo riluce.

L' IMPERITURO AMORE

Cras amet qui nunquam amavit, quique amavit cras amet.
Pervigilium Veneris.

Ricordi? Nel giardin dove giocando
S' andava insieme un dì, s' erge il terreno
A guisa di collina. Tutto è pieno
All' intorno di mirto e posto in bando

Ogni raggio solar. Quel loco ameno
Venia per me fanciul foggia pigliando
Di pagan tempio agreste, e a quando a quando
Colà saliano a te dal cuor sereno

Le prime strofe e i primi voti. Seggo
(Oh non più lieto imperituro amore!)
Talvolta ancora entro quel pio recesso;

E ancora, come un tempo, io ti riveggo
Correr tra l' erbe e i fiori, e a te dappresso
Sorride ancora ogni erba ed ogni fiore.

LA VETTA

Ella, che pare tra le donne eletta
A reggere l' imperio dell' amore,
E a stringere lo scettro d' ogni cuore
Volgendo il guardo, ch' ogni cuore alletta,

Tiene la disdegnosa anima eretta,
In veste di purezza e di rigore,
Quale tra il ghiaccio ed il nivale algore
D' alpestre picco inaccessibil vetta.

Dammi tu, Dio, ch' io possa, anzi che il fato
D' ombra la vita avvolgami, scalare
L' arduo sentiero della sua alterezza,

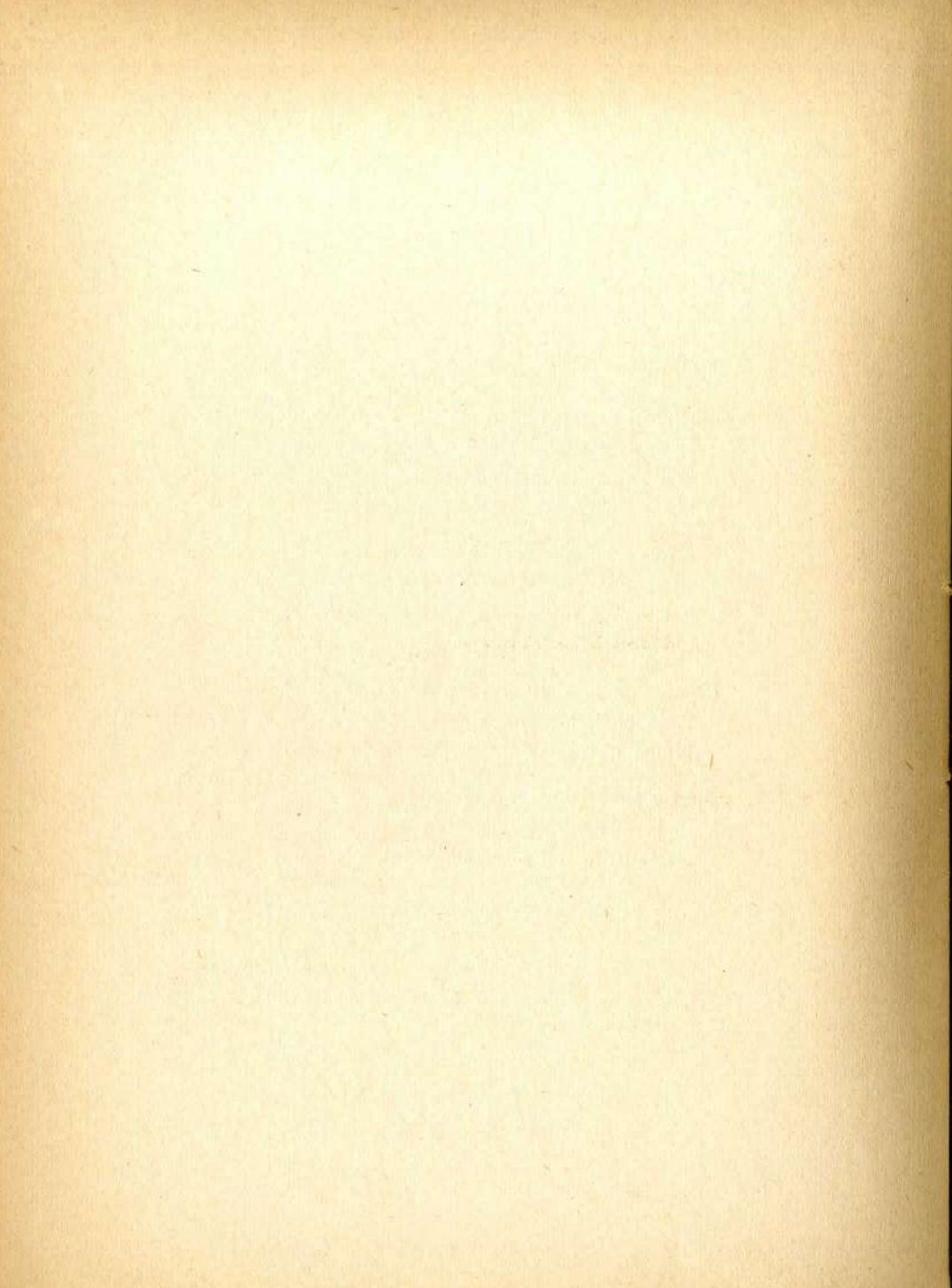
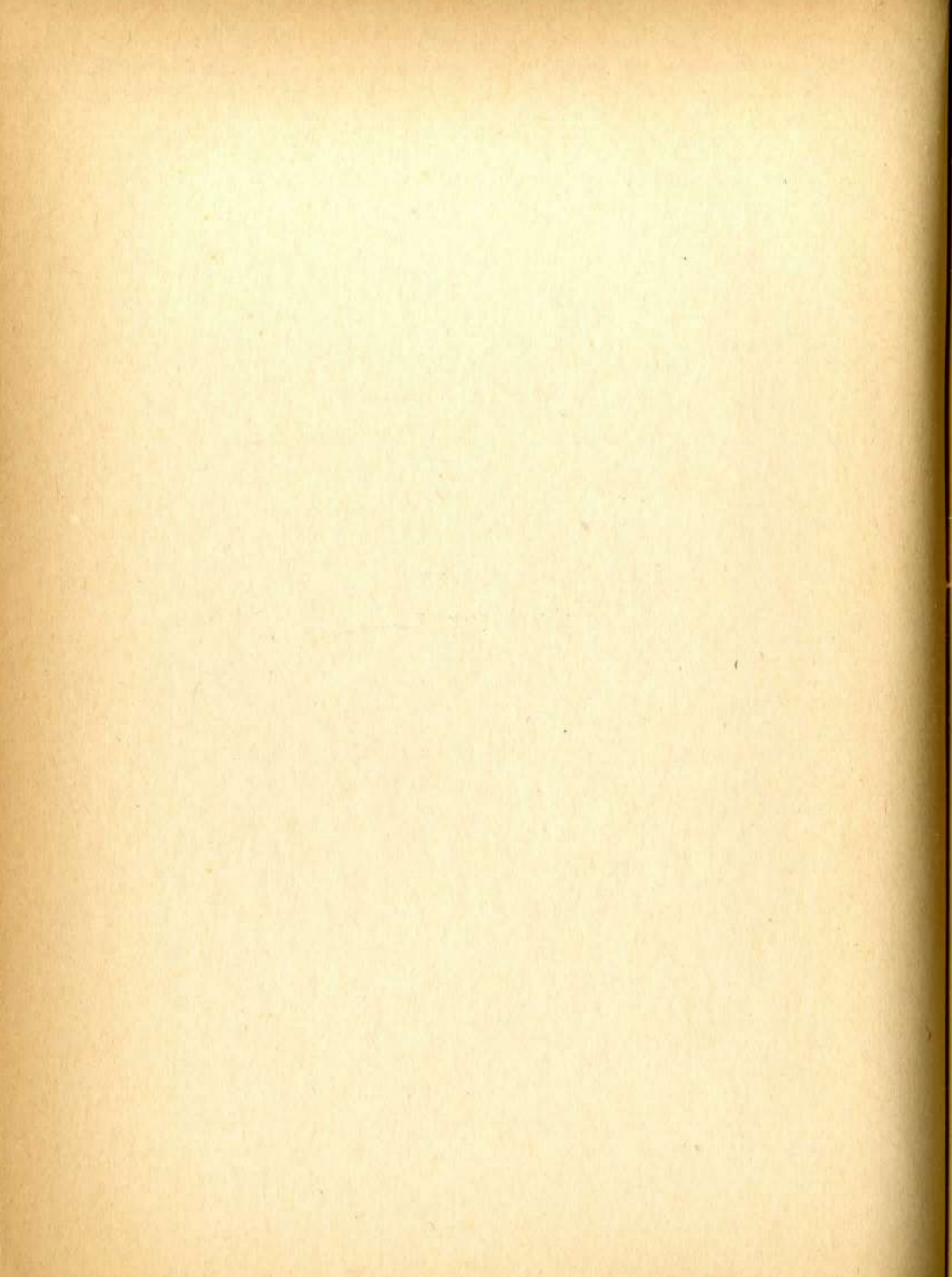
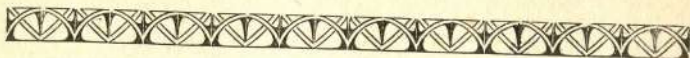
E del mio cuore su quel cuor segnare
L' orma, qual sa gagliardo pie' ferrato
Stampar l' impronta sull' immite altezza!

OMNIA VANITAS

Quando il pensier, che a ogni alto Vero intende,
L' evolversi fatal cieco e possente
Della materia, onde le forme, lente,
Uscir de' mondi, investigando ascende,

Per quest' anima picciola e dolente
Che nelle lotte e ne' desir s' accende,
Ed ama e piange ed opra e si ripente,
Un grave riso di pietà mi prende.

Come sarà mio dì breve compito
E la coscienza mia franta e sperduta,
Niuna traccia di me per quest' immenso

Spazio starà, dov' or palpito e penso:
E la mia vita, inutil cifra muta,
Scomparirà nel mar dell' infinito.

I Dialoghi dei Morti.

TORQUEMADA — GIULIANO L'APOSTATA

TORQUEMADA

Le ombre sorridono, o Giuliano, quando ci avviene di incontrarci faccia a faccia lungo il viale degli asfodeli.

GIULIANO

Si capisce, o Torquemada. Esse stanno maliziosamente a vedere come si guardano colui che tentò di rovesciare il Cristianesimo già giovenilmente promettente, e colui che, col ferro e col sangue, volle mantenerne pura da deviazioni quella forma di esso che era consacrata dall'autorità e dal tempo.

TORQUEMADA

Sì; ma non ti pare, o Giuliano, che le ombre, le quali sorridono, diano prova d'una singolare semplicità?

GIULIANO

A dirti il vero, l'ho sempre sospettato anch'io, o Torquemada. Per esse, noi siamo nemici, noi non possiamo essere che nemici. Noi impersoniamo due idee micidialmente avverse. Io tentai di soffocare la fede che tu ti consacrasti a salvare con atroce e terribile sforzo. I tuoi mi bollarono con un epiteto d'ignominia. E l'ignominia stessa dell'epiteto mostra l'odio e la paura del pericolo corso. Per poco, in grazia mia, il Galileo non rimaneva vinto; e se lo fosse stato allora, nè della tua fede nè di te si sarebbe più parlato nei secoli. Noi non possiamo dunque essere che nemici. Eppure...

TORQUEMADA

Eppure non sembra forse talvolta anche a te che sotto l'apparente contrasto, che solo ferma l'attenzione degli spiriti superficiali, l'opera nostra e i nostri intenti siano collegati da una qualche profonda e sostanziale identità?

GIULIANO

Te lo confesso, o Torquemada: ciò sembra appunto talvolta anche a me. Noi abbiamo forse voluto la stessa cosa: conservare nella società in cui vivevamo la concezione religiosa che le era propria, se si consente di sgretolare la quale, nessuna ragione v'è più che non si distruggano altresì tutte le altre concezioni spirituali che formano l'unico fondamento solido del vivere civile.

TORQUEMADA

Così è, o Giuliano. Solamente tu cadesti in un grave anacronismo, e ti ponesti a sostenere una concezione religiosa, quando essa non era già più connaturata alla società del tuo tempo, e rappresentava oramai uno stadio di coscienza superato e trascorso. Ma, a parte questo tuo errore, il tuo pensiero fu il mio. Non io volli difendere dalle eresie il Cattolicismo, perchè credessi alla verità apodittica di questo in confronto a quelle, nè tu per la medesima ragione, volesti ripristinare il Paganesimo. Noi volemmo soltanto ristabilire e con servare la *religione:* quella determinata religione, che, tu a torto, io a ragione, credevamo elemento essenziale delle nostre rispettive civiltà, cosicchè scorgevamo che l'insidiarla sarebbe stato rimovere una pietra angolare dell'edificio sociale. Ma noi volemmo ristabilirla o conservarla non perchè essa era *quella determinata religione;* bensì perchè essa era, in generale, *la religione* della nostra società, parte integrante dello spirito suo.

GIULIANO

Questa è la verità, o Torquemada. Invocano il libero esame, conclamano la libertà di coscienza, chiedono l'abbattimento degli « idoli ». Le ombre da ultimo pervenute quaggiù ci dicono anzi che questi concetti hanno conquistato nel mondo un'indiscussa supremazia. Ma...

TORQUEMADA

Ridicole incongruenze, Giuliano. Anche all'infuori della religione quale coscienza è mai libera? Forsechè non si obbligano tutte le coscienze d'ogni nuova generazione che viene alla luce ad entrare nello stampo delle concezioni morali, scientifiche, sociali, familiari, linguistiche, già rigidamente costruito dalle generazioni precedenti, cioè appunto dallo spirito collettivo della società? Per ogni coscienza che spunta novellamente alla vita, la via del suo cammino spirituale, anzichè essere libera, è tracciata così inflessibilmente come se dovesse muoversi su di un binario. Essa entra in un mondo spirituale già fatto e questo mondo deve subire. Fin dai suoi primi passi la costringiamo persino a vedere lo spazio euclideo di tre dimensioni, come hanno veduto le generazioni precedenti, e le insegniamo, come infallibile verità, la geometria, che solo in quello è vera. La informiamo a concezioni scientifiche generali, che saranno oggi quella del moto della terra attorno al sole, e domani quella (a quanto ci narrano) della nebulosa, come ieri erano quelle dei cieli di cristallo o dell'immobilità del nostro pianeta considerato quale centro dell'universo; nè ci tratteniamo dal chiuderla in queste forme scientifiche per il fatto che il loro crollare dall'uno all'altro evo ce ne dimostri la fallacia. Noi imponiamo ad essa, come indiscutibilmente morali, determinate foggie di rapporti familiari (ad esempio la monogamia) sebbene esse

siano tanto poco assolute che altri popoli a scarsa distanza da noi hanno e ritengono indiscutibilmente morali altre foggie del tutto diverse. Imponiamo ad essa consuetudini sociali, forme di vestito, forme di abitazione, create precedentemente e a cui ogni coscienza nuovamente venuta deve soggiacere. Ma chi può osar d'invocare la libertà di coscienza contro la geometria, contro i concetti scientifici fondamentali, contro le consuetudini più giornaliere e comuni, sebbene nulla vi sia in tutto questo di apodittico, di assoluto, di razionalmente certo? Tutto ciò noi imponiamo alle coscienze nuove, e spesso senza neppur tentarne la dimostrazione, bensì, propriamente, con atto d'imperio. E ognuno riconosce che è lecito, anzi necessario, fare così, se pure si vuole che una società mantenga l'unità spirituale e non si sgretoli nell'anarchia, che gli uomini abbiano un comune terreno d'intesa, che le loro coscienze si muovano in quella identità di atmosfera morale che solo permette si costituiscano e si conservino tra gli uomini i rapporti civili, anzichè essi si sentano, nell'istesso popolo, così estranei l'uno all'altro come sarebbero due abitanti di pianeti diversi. Ora, se, per questa suprema necessità dell'unità spirituale, si riconosce indispensabile violare la vuota ed astratta libertà di coscienza, e alle coscienze imporre, indipendentemente dalla verità razionale e assoluta, quella serie di concezioni scientifiche, morali, sociali, consuetudinarie, linguistiche, che costituiscono il fondamento di quella unità, perchè si deve fare un'eccezione per la reli-

gione, la quale di detta unità spirituale d'un popolo è pure parte essenziale? Ma io dico che se si considera l'imposizione della religione avita come violazione della libertà di coscienza, bisogna conchiudere che lo è del pari l'*imposizione* della lingua materna. L'insegnare che la terra sia sferica, e non piuttosto, come ora vogliono, piramidale; l'apprendere, come tipo di razionalità assoluta, una geometria vera solo per lo spazio che casualmente ebbe presente Euclide, e perciò si impose all'esclusiva attenzione dei suoi posteri, ma che non è vera per lo spazio di Lobatchewski; che più? persino il costringere gli spiriti testè formati a scorgere ed usare come case e come vestiti queste e quest'altre convenzionali costruzioni delle generazioni precedenti, tutto ciò sarebbe violazione della libertà di coscienza.

GIULIANO

Il tuo ragionamento è l'evidenza stessa, o Torquemada. L'esistenza della società si fonda sulla comunanza delle concezioni spirituali. Ora, o si vuole l'esistenza della società, e ad essa bisogna sacrificare la libertà di coscienza; e come questa a tal fine si sacrifica riguardo ad ogni altra concezione spirituale importante, così bisogna sacrificarla riguardo alla religione. Ovvero si pretende invocare contro la religione la libertà di coscienza, e allora, siccome la logica vuole che questa si invochi contro qualunque altra concezione spirituale collettiva, la comunanza etica, che forma il substrato

e il cemento della vita sociale, vien meno, e la società si polverizza in innumerevoli concezioni morali, opposte e senza intesa, di gruppi o di individui, che diventano così assolutamente estranei tra di loro. Della società avviene in tal modo come di un pianeta che si infranga in uno sciame d'asteroidi. Essa si discioglie nell'anarchia e nella barbarie.

TORQUEMADA

Ciò è quanto, o Giuliano, i propugnatori della libertà di coscienza preparano al mondo.

GIULIANO

Sì, veramente, o Torquemada. Essi pretendono la libertà di abbattere l' « idolo » religioso. Ma, allora, come si può contestare la libertà di abbattere tutti gli altri « idoli » spirituali, l' « idolo » della morale ad esempio? Proclamata la libertà d'un gruppo o d'un individuo di far parte da sè di fronte ad una determinata concezione spirituale collettiva, la religione, come si potrà più negare ad un gruppo o ad un individuo la libertà di far parte da sè di fronte ad un'altra concezione spirituale collettiva, ad esempio la morale? Si dovrà allora, in nome del libero esame, concedere ad ogni gruppo ed infine all'individuo di praticare la morale che il gruppo o l'individuo si è foggiata. L'atto di libero esame per cui l'individuo, respingendo come razionalmente errata (e potrebbe esserlo) la morale collettiva consacrata dalla coscienza d'un popolo nelle leggi penali, proclamerà lecito a sè l'omicidio, il

furto, la poligamia o l'incesto, dovrà essere rispettato al pari dell'atto di libero esame per cui l'individuo proclama lecito a sè di praticare in materia religiosa idee particolari, diverse da quelle della collettività.

TORQUEMADA

E questo che hai accennato fu, press'a poco, il famoso ragionamento d'Alcibiade...

GIULIANO

Quale ragionamento?

TORQUEMADA

Quello che Senofonte ci riferisce aver Alcibiade tenuto con Pericle. La legge (aveva dapprima ammesso Pericle) è tutto ciò che il potere sovrano della città, anche le oligarchie, anche i tiranni, statuisce come regola del nostro operare. Ma, incalzò allora Alcibiade, la violenza e l'illegalità non hanno forse luogo quando il forte obblighi il debole, non con la persuasione, ma con la forza, a far qualche cosa? E quindi le cose che il tiranno impone ai cittadini in forma di legge, senza persuaderneli, non sono illegalità? E non sono violenze quelle cose che i pochi impongono alla moltitudine, non con la persuasione, ma con la forza? E infine non sono altresì illegalità e violenze quelle cose che la moltitudine, o maggioranza, statuisce che tutti debbano fare, senza aver persuaso i singoli e anche quando questi, o un solo di essi, non essen-

done persuaso, si trovi a dover obbedire unicamente per costrizione e per forza alla statuizione della maggioranza? Questo fu il ragionamento che Alcibiade tenne a Pericle; un vero ragionamento anarchico... [1]).

GIULIANO

Sì; ed è appunto il ragionamento tipico di tutti i turbolenti, i facinorosi, i dissoluti come lui. Ma, in realtà, è lo spirito della collettività quello a cui compete sempre l'assoluta supremazia sopra ogni deviazione da esso. Nessun criterio di ragion pura esiste che dimostri *per tutti* essere un'idea di qualsiasi specie, vera, in confronto dell'idea che le è contraria, neppure se si tratta dell'idea che il furto è un delitto, perchè potrebbe esservi taluno il quale sillogizzasse che nel rubare a un Creso la modica somma che basta per procacciarsi la sicurezza del domani non vi è immoralità di sorta. Quindi l'unico criterio per cui certe idee *devono* essere professate da ogni individuo si è che esse fanno parte della coscienza collettiva. È lecito, adunque, ed anzi doveroso, costringere anche con la forza gli individui a professare tutte le idee fondamentali che fanno parte della coscienza collettiva; e, per conseguenza, anche l'idea religiosa. Perchè, se da quella collana che è l'insieme delle concezioni spirituali collettive, costituenti la sostanza della vita

1) SENOFONTE — *Dei Detti e Fatti Memorabili di Socrate* (Libro I; Capo II).

sociale, si lascia sfilare una sola perla — la religione — tutte le altre vi tengono necessariamente dietro e la collana intera si sfila.

TORQUEMADA

Per fortuna, si intravvede forse un rimedio al grave pericolo che per questo lato incombe alle società moderne.

GIULIANO

E quale mai? Han forse ridato alla Sacra Inquisizione il sostegno del braccio secolare?

TORQUEMADA

Oh, no; pur troppo!

GIULIANO

E allora?

TORQUEMADA

Il rimedio io lo scorgo nell'opera di coloro i quali vanno propagando l'idea che la lotta contro la religione costituita (o come dicono ora, l'anticlericalismo) sia una cosa volgare, indegna di un intelletto superiore e colto.

GIULIANO

In ciò tu hai fiducia?

TORQUEMADA

Certamente. Nulla serve a far abbandonare un' idea da coloro che potrebbero favorirne il

trionfo, cioè da quelli che si interessano attivamente della cosa pubbica, come il persuaderli che quell' idea non è « intellettuale », ma volgare, inferiore, degna solo di cervelli semplicisti e grossolani. Anche per le idee politiche impera la moda. E il miglior sistema per far passare di moda l'anticlericalismo è quello di parlare continuamente di « anticlericalismo volgare ».

GIULIANO

Ma, e tu credi veramente che l'anticlericalismo sia una cosa volgare?

TORQUEMADA

O forse tu non lo credi?

GIULIANO

Punto, o Torquemada.

TORQUEMADA

Non so capacitarmi che chi pensa così sia Giuliano, quel Giuliano che fu profondamente religioso per quanto apostata dal Cristianesimo.

GIULIANO

Eppure bada o frate. Non solo la lotta contro la religione costituita, cioè l'anticlericalismo d'oggidì, non è cosa volgare; ma, al contrario, essa è la più eminente manifestazione di bellezza spirituale e di idealismo che sia dato constatare sulla terra.

TORQUEMADA

Tu mi fai inorridire. Come puoi nutrire siffatte opinioni?

GIULIANO

Rifletti, o Torquemada. Gli uomini saggi dicono ai popoli che essi devono dedicare la loro attenzione, non a queste cose inconcludenti e impalpabili che sono le lotte religiose, bensì agli affari pratici e gravi, al miglioramento delle condizioni economiche, allo sviluppo industriale e commerciale, ai problemi finanziari, a quelle che (per disprezzo verso un partito moderno) vennero chiamate « le questioni del ventre ». Orbene: di tutto questo i popoli si interessano, non ostante tutti i saggi consigli, assai mediocremente. E s'accendono invece con tutta la passione dell'animo loro quando si tratta di ottenere la soppressione dell'insegnamento della religione o l'esclusione delle monache dagli istituti di beneficenza. Che vuol dir ciò o Torquemada?

TORQUEMADA

Io te lo domando o Giuliano.

GIULIANO

Ciò vuol dire che i popoli sono in politica idealisti e quella è appunto la suprema manifestazione del loro idealismo. Essi vogliono combattere per delle cose « inutili ». Vogliono commuoversi e affa-

ticarsi per ciò che non ha significato sui registri del dare ed avere. E desideri, o Torquemada, conoscerne la vera ragione?

TORQUEMADA

Ti ascolto, o Giuliano.

GIULIANO

La ragione è che il dare e l'avere occupa anche troppo gli individui nella vita privata. Al di fuori di quest'ultima, essi hanno bisogno di crearsene un'altra in cui lanciarsi a volo per quello che il nostro arguto amico Gian Paolo Richter ama anche qui chiamare il regno dell'aria. E creano così a sè stessi le sfere dell' « inutile »; le sfere dell'arte, della poesia, della religione, della politica.

TORQUEMADA

Ma, come, anche la politica?

GIULIANO

Certo. Chiunque ha una vera passione per la politica, sente che essa è una cosa « inutile », anzi in un certo senso « immorale »: nel senso cioè che essa ci distoglie dal dovere immediato, come sarebbe il lavorare con profitto economico, il pensare ad arricchire i nostri cari, l'attendere alla propria famiglia, per gettarsi in un'agitazione disordinata e bene spesso pericolosa. O forse anche quaggiù non si ascrisse a titolo d'onore al deputato francese Baudin l'essersi fatto uccidere sulle

barricate del due decembre onde far vedere all'operaio, che l'aveva apostrofato, « come si muore per venticinque franchi »? Orbene, se, adunque, la politica è cosa « inutile », anzi dannosa, per gli individui che sinceramente vi si dedicano, perchè dovrà essa diventar « utile » per la massa che in politica è sempre sincera? Ma quell'istesso sentimento di idealistica soddisfazione che chi si dà tutto alla politica prova nel sacrificare a questa il proprio interesse materiale, questo stesso sentimento è appunto quello che, con intensità centuplicata, vuol provare anche la massa che si dà alla politica. Perciò essa ama la lotta religiosa, e perciò questo suo amore, da entrambi i lati, cioè dal lato anticlericale come dal lato clericale, è quanto di meno volgare, di più nobile, di più idealistico, si possa immaginare. La massa vuol avere, una volta tanto, la soddisfazione di mancare al dovere di agire col fine di un profitto materiale, per lottare intorno all'« inutile ». Quando gli odierni anticlericali si accalorano per allontanare i preti dalle scuole e le monache dagli ospedali, i saggi li accusano di insipida volgarità perchè essi lottano contro una « foggia di vestito ». Che vacuità! essi dicono; che roba « inutile » ! che banali inezie! Ma quale inezia maggiore di quella di scoprirsi il capo davanti al cappello di Gessler infilato su di un palo? Non si trattava nè di economia, nè di finanza, nè di industria, nè di commercio. Si trattava, anche là, press'a poco, di una « foggia di vestito ». Eppure, l'ammirazione dei secoli, non è forse la consacra-

zione della bellezza ideale che vi fu nell' atto « inutile » con cui Guglielmo Tell s'accalorò contro una « foggia di vestito »? La medesima bellezza ideale dell' opera spesa per ciò che è immateriale ed « inutile », vi è del pari nell' anticlericalismo.

TORQUEMADA

Tu non puoi dimenticare che hai voluto abbattere una religione già costituita. E in fondo è la causa tua che perori.

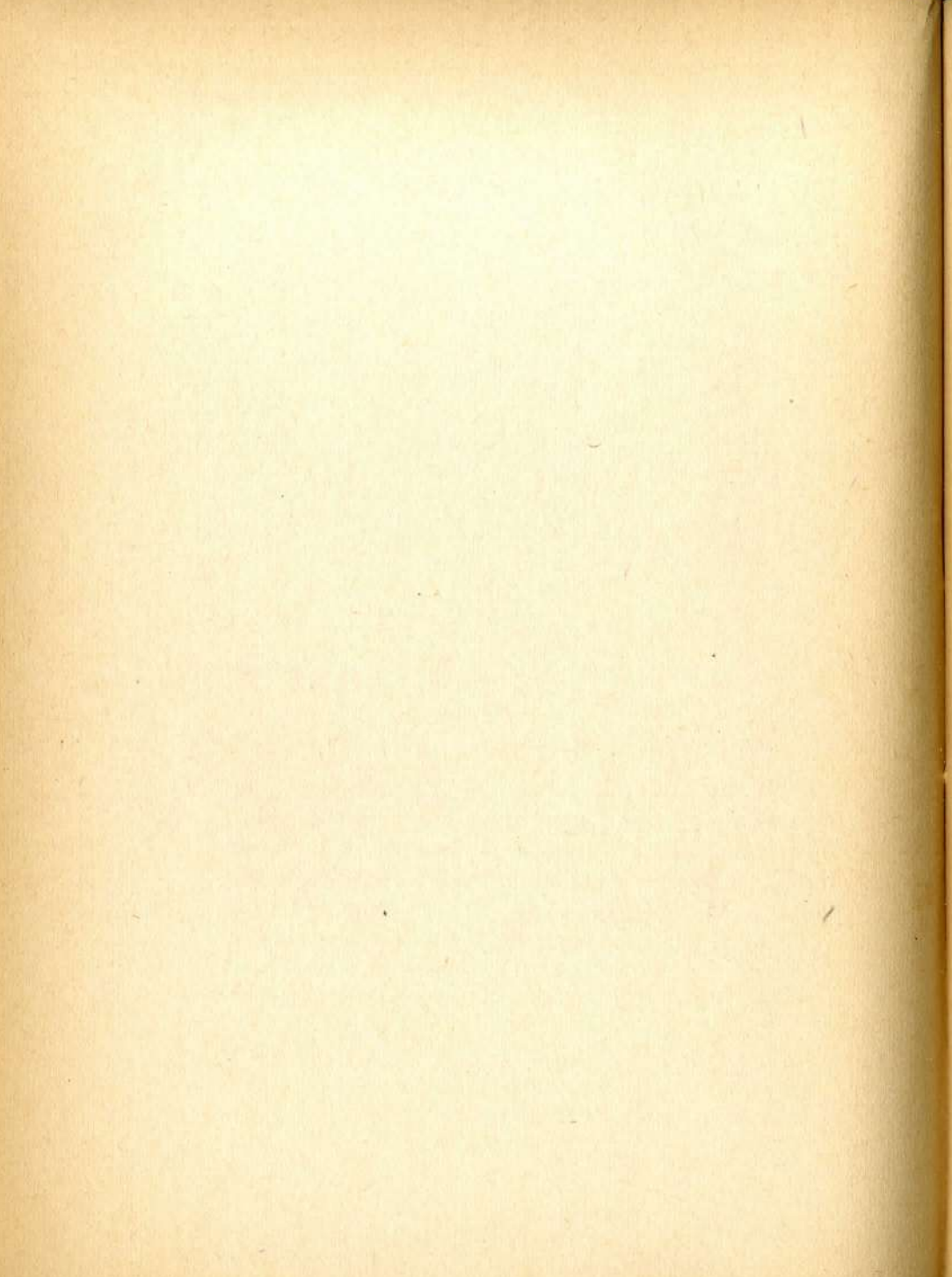
GIULIANO

E tu non puoi spogliarti della tua veste di inquisitore, impenetrabile ad ogni senso di ragione e di arte.

TORQUEMADA

Tu sei greco; e in te il senno politico cede il passo all' amore per la rettorica.

GIULIANO

Ma in te, cupo spagnuolo, l' abitudine alla repressione feroce e torva non lascia campo nemmeno alla libera valutazione estetica delle forze ideali. — Ma non litighiamo. Vedo venire a questa volta il nostro Montaigne. Egli ci illustrerà una volta di più la sua sentenza preferita, che cioè il dubbio è un soffice guanciale per una testa ben fatta.

DIOTIMA — ORAZIO — MARSILIO FICINO.

ORAZIO

Oh, oh, Marsilio, purissimo, ti colgo in colloquio con la nostra seducente mantineese...

MARSILIO

Non v'è ragione di scandalo, Orazio. Tu sai che la sapientissima Diotima ha insegnato a Socrate che cosa è l'amore...

ORAZIO

E allora anche tu volevi impararlo da lei?

MARSILIO

Sì, ma non malignare. Ho trattato anch'io, e appunto sopra i discorsi del Convito platonico, il problema dell'amore; ed ora volevo saggiare la sapienza di questa Diotima che Socrate in quell'occasione ha tanto celebrato.

ORAZIO

Ah, poveretto! E credi davvero di giungere in questo argomento alla perfetta conoscenza per mezzo di qualche leggiadro ragionare? Non è per tal via che... Ma, andiamo, quale conclusione avete raggiunto nel vostro dibattito? Parla tu, piuttosto, Diotima.

DIOTIMA

Ancora nessuna conclusione, Orazio. Quando tu sei sopraggiunto io stavo esponendo a Marsilio come l'amore sia la vera metafisica della vita vissuta, la più grande, la più indiscutibile, la più evidente delle metafisiche.

ORAZIO

Davvero, tu dicevi così, o compiacente Diotima? E come ciò?

DIOTIMA

Che è mai la metafisica, o Orazio? Non è forse essa quella conoscenza o quell'intùito che ci fa cader dagli occhi il velo dello spazio e del tempo; che ci toglie dinanzi questi due falsi prismi attraverso ai quali ci giunge, rifranta e alterata, la visione dell'universo; che ci permette di contemplare con gli occhi dell'intelletto l'universo medesimo, non quale apparisce a noi come complesso di nostre sensazioni da noi stessi proiettate in uno spazio e sfilacciate lungo un tempo che sono

entrambi semplicemente costruzioni della nostra forma di sentire — bensì quale esso è in sè, nella sua essenza eterna, nella sua immutabile verità?

ORAZIO

Così dicono i filosofi: e poichè vedo che il traduttore di Platone e di Plotino assente, non ho difficoltà a convenire che la metafisica sia ciò che tu hai detto.

DIOTIMA

Or dunque, Orazio, che v'è che più completamente dell'amore ci liberi dall'illusione dello spazio e del tempo? Esso è l'unico fatto della vita quotidiana che ci renda immediatamente tangibile l'inesistenza reale dell'uno e dell'altro. Allorchè l'amante vede in tutto l'universo « lei sola » e scorge tutto l'universo pieno e risonante di « lei », egli ha cancellato lo spazio e l'ha raccolto in un punto solo. Allorchè egli passa, con la sua esaltazione nel cuore, attraverso le ore ed i giorni, sconvolgendo la misura obbiettiva del tempo, e, attraverso il tempo, di cui più non possiede la percezione abituale, trasportando la perennemente presente facella del suo amore, egli ha distrutto il tempo e l'ha ridotto ad un punto solo. L'amore, nella sua più intensa esaltazione, ci conduce alla soppressione delle due parvenze; e, nel suo più turbinoso rapimento, ci eleva alla mistica intuizione d'un Uno non spaziale e non temporale. E poi, rifletti. Mentre per il realismo comune la natura è

qualche cosa di assolutamente indipendente da noi, di rigido, di impassibile; per la metafisica non è essa forse cosa direttamente dipendente dallo spirito, cosa che questo investe, plasma, costruisce, cosa che esso penetra e avviva e ove ritrova sè stesso? Orbene: che altro è per l'amore la natura? Estranea, eterogenea, inflessibile, essa è per l'uomo che non ama. Ma per l'amante si colora tutta del suo amore e palpita tutta con lui. Come la metafisica, l'amore plasma la natura, la penetra, la trasforma, la assorbe nello spirito, la riduce a un momento di questo. Un tuo grande continuatore, Orazio, ha espresso ciò in versi bellissimi:

> Io mai no 'l dissi; e con divin fragore
> La terra e il ciel l'amato nome chiama,
> E tra gli effluvi de le acacie in fiore
> Mi mormora il gran tutto: Ella, ella t'ama.

MARSILIO

Tutto bene, Diotima, tranne in un punto.

DIOTIMA

E quale, o Marsilio?

MARSILIO

Tu dicesti che l'amore è l'unico fatto della vita quotidiana che ci elevi alla realtà metafisica. Ora invece ve n'è un altro, ed è la morte. Anche la morte, quand'essa, spegnendoci innanzi agli occhi il congiunto o l'amico, ci si para di fronte in mezzo a quel turbinio di multiformi faccende

di cui è materiata la nostra realtà terrena, ci suscita l'impressione immediata e profonda che l'esistenza di questa pretesa realtà, la quale pure costituisce tutta la nostra vita, è una vacua e fuggevole parvenza. Ci fu un poeta, nostro tardo pronipote, il quale in un'ode, che mi dicono assai celebre lassù, ha affermato che:

> Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte
> Ingenerò la sorte.

Però la dimostrazione più esatta e profonda di questa fratellanza egli non l'ha data. E la vera dimostrazione sta in ciò: che l'amore e la morte sono fratelli perchè sono (per dir così) i due rami della scala per cui l'intùito metafisico discende nella nostra vita concreta e volgare e conquide anche i più refrattari e i più ottusi. Sono fratelli, perchè sono i soli due fatti di efficacia trascendentale, i soli che ci sollevino di là dalla realtà sensibile e ci diano la sensazione diretta che l'esistenza di questa è una ombra fallace.

Orazio

Sentite, amici. Voi mi sembrate entrambi completamente fuor di strada. Se l'amore è una metafisica, ciò è per tutt'altre ragioni. Ne ebbi come un inconscio sentore quando mi innamorai di Glicera, quando mi faceva ardere

> Glycerae nitor
> Splendentis Pario marmore purior,

e quando per essa sentii che

In me tota ruens Venus
Cyprum deseruit.

Io avevo allora la sensazione oscura di essere un mero stromento impotente di cui voleva servirsi, per spiegare la sua potenza irresistibile, la *mater saeva Cupidinum*, un tramite di cui la Dea si giovava per discendere in terra, qualche cosa come il filo rispetto all'elettricità, il mezzo di trasporto di sè di cui quella terribile Divinità s'era impossessata. Ma quella mia oscura sensazione non si schiarì e non mi si rivelò in tutta la sua importanza se non per le parole che mi disse un barbaro, un tedesco, non sono molti anni disceso quaggiù. Egli mi disse che la vera realtà universale ed eterna, che sta sotto questo mondo di apparenze, è una Volontà, una Brama, una tensione, un desiderio; e che di questa Volontà, che è in perenne aspirazione e in sforzo perpetuo, il mondo visibile non è che il rivestimento e la rappresentazione, e le vite singole, le effimere incorporazioni. Allora io ne dedussi che l'uomo padroneggiato da Venere, l'uomo che si abbandona alla voluttà, è l'immagine e l'incarnazione più grande e profonda di questa Volontà e di questa tensione universale, è l'espressione stessa della realtà sostanziale del mondo, è l'*actus purus* di cui consta l'essere di Dio. Nell'atto dell'amplesso l'uomo realizza, nella forma più ardente ed intensa, l'esistenza stessa di questa Volontà del Mondo, di questa tensione incessante, che è la realtà la quale sta sotto

le apparenze, cioè Dio. L'amplesso è dunque la vera estrinsecazione della divinità, il vero sacramento dell'eucarestia. E perciò ogni uomo intelligente nell'esercizio di esso sente di essere unicamente la suprema manifestazione del divino...

MARSILIO

Orazio, tu trascendi. Diotima arrossisce.

ORAZIO

...E quindi quante più donne un uomo desidera e possiede, tanto più egli accoglie in sè di questa volontà, di questa tensione universale, cioè del divino, tanto più s'accosta a Dio, tanto più è pieno di Dio, tanto più è veramente Dio.

DIOTIMA

Oh, impudico!

ORAZIO

Non coprirti il viso, bella Diotima. Che altro mai hai detto tu stessa a Socrate? « Chi si vuol bene avviare ai misteri d'amore... ha da capire che la bellezza ch'è in un corpo qualsivoglia, sorella è a quella che è in un altro, e che se egli conviene andare in cerca della idea della bellezza, sarebbe grande stoltizia non credere che sia una e medesima la bellezza che in tutti i corpi traluce. Capito questo, subito s'ha a fare amatore di tutti i corpi belli, e quegli ardori per un solo li ha da quetare, non facendone conto, reputandola piccola

cosa ». [1]) Questo, Socrate narrò ad Agatone e agli altri, che tu gli hai detto. E tu, Marsilio, che altro hai affermato, commentando il *Convito*, per bocca di Giovanni Cavalcanti? « Hinc efficitur ut corporis nullius aspectu vel tactu amatoris impetus extinguatur. Non enim corpus hoc aut illud desiderat: sed superni luminis splendorem per corpora refulgentem admiratur, affectat et stupet ». E dite un po': quell'altro barbaro, quel britanno, ha forse sostenuto una cosa diversa, in teoria ed in pratica, nell'*Epipsychidion?* Eppure lo chiamarono *cor cordium*...

True Love in this differs from gold and clay
That to divide is not to take away.
Love is like understanding, that grows bright,
Gazing on many truths... Narrow
The heart that loves, the brain that contemplates,
The life that wears, the spirit that creates
One object, and one form, and builds thereby
A sepulchre for its eternity.

Ma lasciamo andare. Dimmi, invece, Marsilio quale tesi sostenevi tu nel tuo colloquio con Diotima.

MARSILIO

Io dicevo a Diotima che piuttosto d'una metafisica ravviso nell'amore una religione. Quale è l'essenza della religione? È la sete della rinnegazione, della rinuncia, delle sofferenze; è l'amore per le sofferenze medesime. Ora, ciò che noi amiamo

---

1) Trad. ACRI.

sopratutto nell'amore sono appunto le sofferenze che la persona amata suscita nello spirito nostro. É questa rete di preoccupazioni e di collere, di abbattimenti e di esaltazioni, di umiliazioni e di sdegni, di trepidazioni e di crucci, che costituisce la stoffa dell'amore. Esso giunge veramente sopra di noi come un dolore che il fato divino ci infligge, dolore che noi dobbiamo accogliere sommessamente e adorare. La potenza dolorosa del fato divino che il tuo successore, Orazio, scorgeva nella morte, io la scorgo nell'amore; e dell'amore, al pari che della morte, direi:

> Quando alle nostre case la Diva severa discende
> Da lungi il rombo de la volante s' ode...
> Sotto la venïente ripiegano gli uomini il capo;
> Ma i sen feminei rompono in aneliti.

Un'altra ragione, come vedi, per cui l'amore e la morte sono fratelli.

ORAZIO

Tu farnetichi, Marsilio! L'amore una sete di subire sofferenze? Ma, al contrario, l'amore è piuttosto la brama di infliggerle. Se tu pensi alla conformazione degli organi dell'amore tu scorgi tosto che la suprema voluttà amorosa per l'uomo deve per natura essere quella di far subire una violenza e un dolore.

MARSILIO

Ma, come, Orazio! Se dalla costruzione corporea tu vuoi dedurre che la natura abbia disposto

che suprema voluttà amorosa per l'uomo sia di infliggere una violenza e un dolore, allora dovresti concludere che la natura stessa ha disposto che, per la donna, suprema voluttà sia di subire il dolore e la violenza; che, insomma, la natura tragga all'amore l'uomo facendogli trovare un allettamento nell'esercitare la violenza, e la donna facendole trovare un allettamento nel subirla.

ORAZIO

E chi ti dice, o buon Marsilio, che non sia precisamente così, e che il piacere più intenso e spasmodico si raggiunga, come per l'uomo nel sommettere a sè a forza una donna, così per la donna nell'essere sottomessa a forza? Domandiamone dunque a Diotima...

DIOTIMA

Quale domanda, Orazio!

ORAZIO

Diotima prende l'atteggiamento impenetrabile di una sfinge. Essa non ci vuol rivelare questa piega occulta della psiche femminile. Abbandoniamo allora questo terreno scabroso. Vi narrerò alla mia volta che cosa io penso che sia l'amore. Ho detto prima in qual senso esso è una metafisica. Ma esso è ciò solo per l'uomo. Per la donna esso non è nè una metafisica, nè una religione. È semplicemente una vanità.

DIOTIMA

Si capisce che la perfidia di Barine ti ha avvelenato permanentemente lo spirito e oscurato il giudizio.

ORAZIO

Non fu Barine ad apprendermi che l'amore per la donna è soltanto vanità. È stata Lidia. Ricordate voi l'ode nona del mio terzo libro?

MARSILIO

E come si potrebbe non ricordare, Orazio, la più graziosa delle tue odi?

ORAZIO

Ebbene, quando io rammentavo a Lidia il mio antico amore per lei, esprimevo, con l'immagine più grandiosa per quel tempo, come io l'amassi perchè nella passione stessa trovavo la più perfetta felicità:

> Donec gratus eram tibi...
> Persarum vigui rege beatior.

Ma che mi rispose Lidia? Che nel mio amore per lei essa trovava la massima soddisfazione perchè il mio amore la rendeva celebre:

> Donec non alia magis
> Arsisti...
> Multi Lydia nominis
> Romana vigui clarior Ilia.

Ed io sono stato felicissimo quando il mio amico Goethe mi ha letto il suo *Torquato Tasso,* perchè ho potuto constatare dal monologo che egli, nella scena terza dell' atto terzo, fa pronunciare ad Eleonora Sanvitale, come egli abbia l' identico concetto che ho io intorno alla psicologia amorosa femminile. Perchè la Sanvitale ama il Tasso e cerca di rubarlo all' amica? Per ambizione.

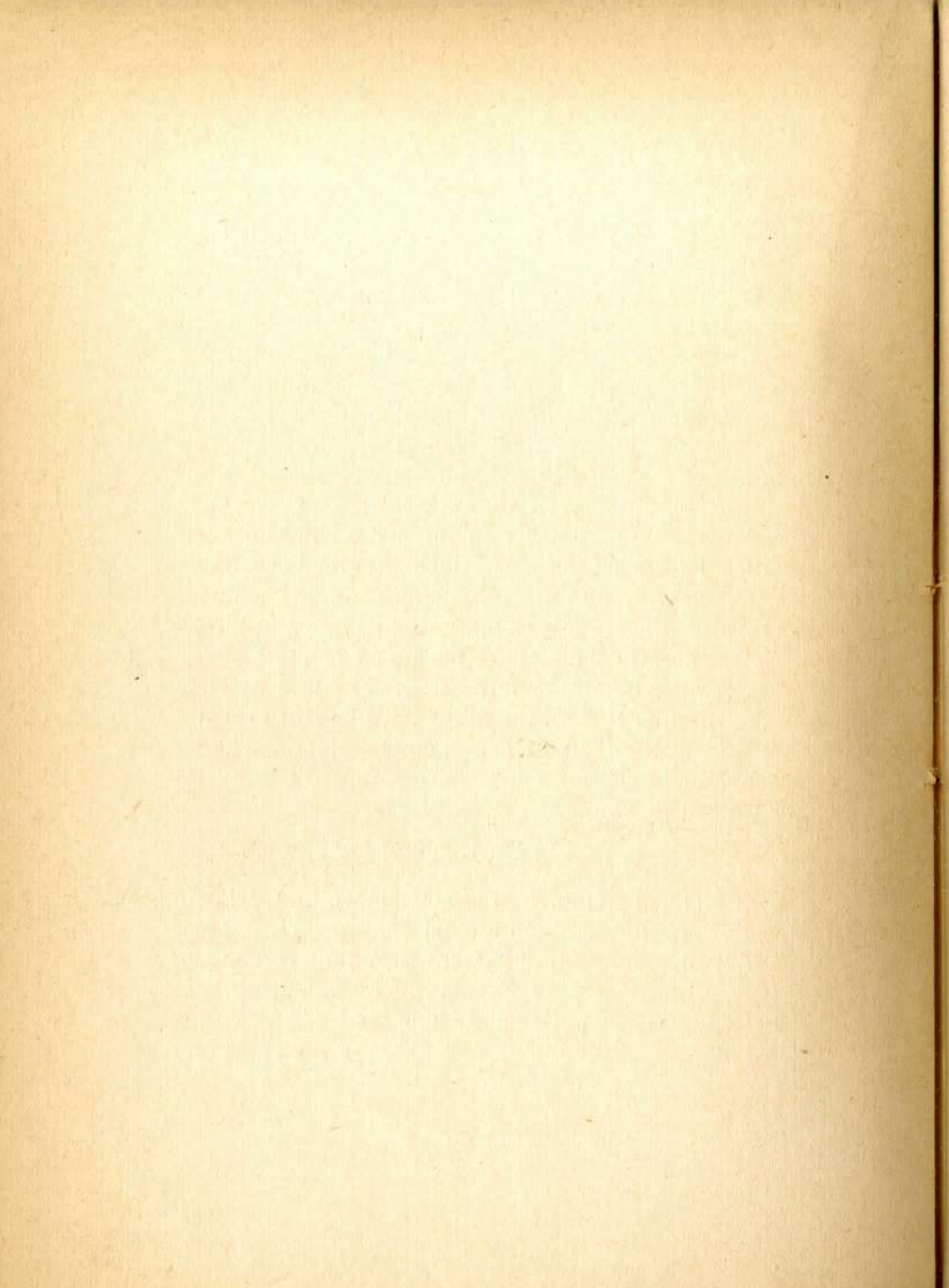
Più grande
Ogni fortuna, e più superba a doppio
Non ne divien, quando il suo canto, come
Sovra nubi, ci porta e ci solleva?
Ben allora tu sei degna d' invidia!
Non sol tu sei, non sol possiedi quello,
Ch' essere e posseder vorrieno molti,
Ma sa, conosce ognun quel che possiedi.
La tua patria ti noma, e a te gli sguardi
Tien volti. E questa la più gran ventura.

(*trad.* VARESE).

Dunque, vedete. Il motivo predominante che spinge ad amare, mentre per l' uomo è la passione, per la donna è la vanità. E a seconda che lo spirito della donna è più o meno elevato, questa vanità può consistere nel desiderio di farsi amare da chi si segnala sugli altri per il vestito (da ciò l'ascendente della divisa militare e dell' *arbiter elegantiarum*); ovvero quella vanità può consistere nel voler farsi amare da chi si segnala sugli altri per i successi mondani, come l' uomo politico; o finalmente (e questo è il grado di maggiore elevatezza che lo spirito femminile raggiunga in amore) quella vanità

può consistere nel voler farsi amare da chi eccelle sugli altri per le manifestazioni spirituali, dall'artista, dal poeta, dal pensatore. E questa, capite, è la ragione per cui le donne prediligono la civetteria, e vanno a fatica più in là. Ad esse basta di scorgere che l'uomo soffre ed ama. Ciò è sufficiente a soddisfare la loro unica passione, la vanità; soddisfazione che raggiungono pienamente nella civetteria. Gli uomini, i quali sanno o intuiscono ciò, prodigano dinanzi alla donna, a seconda delle nature femminili che mirano a conquistare, o l'eleganza del vestito, o la notorietà mondana, o i prodotti più alti del loro pensiero. Un poema o una bella piega della toga, o, come si direbbe ora, un bel nodo di cravatta. Ciò è, a seconda delle donne, la stessa cosa. Può aver ugualmente per unico scopo di aprire la via ad un cuore femminile. E, dal punto di vista della donna, un poema o un bel nodo di cravatta non sono, indifferentemente, che la materia d'appagamento di ciò che solo essa ricerca nell'amore, un successo di vanità.

DIOTIMA

Vieni, Marsilio. Egli offende la dignità del mio sesso. Ma già si è definito da sè. *Epicuri de grege porcum.* E poi non c'è sugo a ragionare con lui. Non è filosofo. Andiamo da Socrate. Quegli è un discepolo assai più rispettoso.

ARITTHO — ANANDO

Arittho

Da un pezzo, Anando, io desidero aprirmi con te, che sei stato in vita il discepolo più affettuoso e fedele del Sublime Svegliato. Tu ricordi, certamente, quella memorabile giornata in cui io osai esprimere una dottrina grandemente eterodossa, una dottrina che, se avessimo potuto applicarle un termine moderno, si sarebbe dovuta chiamare immoralista...

Anando

Ben lo ricordo, Arittho. Tu portasti lo scandalo fra i discepoli di Gotamo proclamando che « così intendevi la dottrina annunziata dal Sublime, che quelle azioni designate dal Sublime come dannose non riescono necessariamente in danno di chi le fa » [1]).

---

1) Cfr. *I Discorsi di Gotamo Buddho del Majjhimanikayo* (Parte II, Discorso 22, *Il Paragone della Serpe).*

ARITTHO

E ricordi anche senza dubbio la terribile scena che mi fece il Maestro, quando, dopo avermi chiamato in presenza degli altri monaci, sfolgorò con gravissime parole la mia opinione, come falsa e peccaminosa.

ANANDO

Anche questo ricordo. Tu rimanesti ammutolito e turbato, con la schiena curva, col capo basso, con lo sguardo fisso, senza parola. Ma, dopo il monito del Buddha, ti sei ricreduto, e sei ridiventato un discepolo obbediente e disciplinato. A che questo penoso ricordo?

ARITTHO

Gli è che, Anando, la verità che mi pesa da lungo tempo sulla coscienza e che sento oramai un bisogno irresistibile di palesarti, è questa: sebbene io allora mi sia lasciato confutare da Gotamo, senza avere il coraggio di replicargli, sono sempre rimasto, e sono ancora, della medesima opinione che ho proclamato in quel giorno.

ANANDO

Che dici, Arittho?

ARITTHO

E non basta, Anando, chè anzi, meditando lungo tutti questi anni sui capisaldi della nostra

dottrina mi sono convinto che da essi deriva una conclusione ancora più audace di quella che io ho allora manifestata, e cioè che è nostro dovere, gloria ed onore compiere così le azioni che il Sublime ha designate dannose e immorali, come quelle che ha designate benefiche e morali.

ANANDO

Io non ti capisco, Arittho. Ciò deriva dalla nostra dottrina? Dalla nostra dottrina che è la stessa purezza, e che è sostanziata del più nobile spirito di ascetismo e di rinuncia?

ARITTHO

Ascoltami, Anando. Tu hai certo in mente la spiegazione esoterica che ci dava il Maestro della dottrina del *karma*...

ANANDO

Sicuramente. Per il volgo il *karma* è il viaggio che l'anima nostra percorre attraverso le vite future, viaggio tanto più doloroso quanti più sono i peccati commessi nelle vite precedenti, tanto più agevole quanto più sono le buone opere in queste compiute; donde la necessità di compiere il bene per procurarsi un buon *karma* e da esso passare al più presto nella beatitudine del Nirvana. Ma non era questa la concezione del *karma* che il Maestro ispirava a noi, suoi discepoli più fidati.

ARITTHO

Da bravo, Anando. Quale era essa dunque?

Anando

Agli iniziati, il Buddha diceva che non perdura già il nostro *io*. Non esiste anzi, neppure un *io*, inteso come sostanza permanente e soggiacente, di cui le sensazioni, i pensieri, i sentimenti, siano accidenti e modi: inteso come entità metafisica, la quale costituisca il substrato degli impulsi e delle idee motrici. Queste sensazioni, questi pensieri, questi sentimenti, questi impulsi, queste idee, sono tutto l'*io*, ed è solo il complesso di essi che costituisce ciò che si chiama l'anima. Su tal punto la nostra dottrina ha preceduto di secoli quegli psicologi che menano ora tanto rumore lassù, questi Herbart, Fechner, Wundt, Ribot, ecc. Ciò che realmente esiste, e ciò che realmente perdura, sono adunque, i grandi pensieri a cui partecipiamo, le tendenze in cui ci siamo immedesimati, le nobili azioni che abbiamo compiute. Questo è il *karma*: morire alla propria vita sensibile e passionale, per vivere unicamente in una grande idea, in un alto pensiero, in una nobile azione. Quando tutto il nostro *io* è diventato unicamente questa grande idea, questo alto pensiero, questa nobile azione, esso ha raggiunto l'immortalità, perchè è diventato una cosa sola con un fatto che trascende le singole vite degli individui e delle generazioni, con un fatto il cui valore permane per sempre.

Arittho

Va bene, Anando. Così diceva il Sublime. E un americano moderno ha spiegato assai bene

questo concetto con termini adatti ai suoi contemporanei. L'anima di Keplero (egli ha detto) è diventata il riconoscimento delle tre famose leggi che portano il suo nome. Ludolf è identificato col calcolo del p greco, Newton con la formulazione della legge di gravitazione. Essi attinsero, ciascuno sulla propria via, qualche aspetto speciale dell'increato e dell'eterno. Così, il Buddha è diventato la legge morale, che è, fu, e sarà il sentiero della liberazione dal male. E non tanto ai nomi di Keplero, di Ludolf, di Newton, spetta l'immortalità (perchè i loro nomi possono essere dimenticati) ma alle loro anime, cioè alle idee e alle verità con cui essi si immedesimarono. Nello stesso senso, i buddisti credono nell'eterna onnipresenza del Buddha. E nello stesso senso l'anima d'ogni uomo continua in ciò che i buddisti chiamano il suo *karma:* e colui che attinge la santità perfetta, o il Nirvana, diviene identico con la verità stessa, che è eterna e onnipresente, e pervade, non solo questo sistema cosmico, ma tutti gli altri mondi che potessero esservi in avvenire [1]).

ANANDO

Egregiamente espresso. E come puoi dunque pensare, o Arittho, che da una sì eccelsa dottrina si possa ricavare essere cosa non dannosa, ma anzi gloriosa e nobile, secondo tu hai detto, compiere le azioni designate come immorali? Chi non

1) CARUS - *Buddhism and its Christians Critics* - (Open Court, Chicago, 1905).

vede che, secondo questa dottrina, la sola immortalità che noi possiamo sperare consiste nell'immedesimarci nel Bene e nel Vero, nel considerare il Bene e il Vero come le due grandi sublimi eterne Energie, a una scintilla delle quali noi pure possiamo, volendo, partecipare: nel considerarli come le due grandi perenni correnti di vita, di cui possiamo essere una goccia, come l'imperitura essenza dell' universo con la quale (quando essa si incarna in noi) perveniamo a fonderci? E ti pare che una siffatta concezione non costituisca un potentissimo impulso a bene operare?

ARITTHO

Adagio, Anando. Tu precipiti.

ANANDO

E in qual modo, Arittho?

ARITTHO

Noi conveniamo, adunque, che l'immortalità del *karma* consista unicamente nell'identificare e immedesimare il proprio *io* con qualche pensiero, idea o azione di portata imperitura. Non è così?

ANANDO

Sì, ne conveniamo.

ARITTHO

Orbene, dimmi: quali sono queste idee o azioni di portata imperitura?

ANANDO

L'ho già detto. Il Bene, il Vero. Ciò che è nobile e grande. Ciò che costituisce un valore permanente e che trascende il tempo, e a cui riducendo tutto il nostro *io* otteniamo che questo pure acquisti la stessa permanenza e trascendenza del tempo.

ARITTHO

Sta benissimo. Ma non soltanto il Vero e il Bene costituiscono queste idee, o forze o valori permanenti, imperituri, trascendenti il tempo. Vi è qualche altra entità, Anando, che possiede la stessa virtù.

ANANDO

E quale mai, Arittho?

ARITTHO

Il Male, Anando. Dice il Buddha (e con lui convengono in fondo le dottrine psicologiche e morali moderne): non è l'*io* che è immortale, ma immortale è la forma ideale che un *io* riesce ad incarnar pienamente, con cui riesce a confondersi, nella quale perviene a collocare tutta la propria essenza. Così l'*io*, che incarna pienamente il Bene, l'*io* del Santo, poichè è oramai soltanto Santità, condivide l'immortalità di cui la Santità è dotata; l'*io* che si immedesima interamente in una passione o tendenza artistica, poichè non è più che Arte, viene a partecipare l'immortalità di questa attività eterna,

che è l'Arte; l'*io* che ha collocato tutta la sua essenza profonda nel pensiero scientifico raggiunge l'immortalità di questo. Ma anche il Male è una di queste forme ideali eterne. Anche il Male è una di quelle grandi Energie perenni, di quelle forze imperiture, di quelle correnti inesauste che esistono oltre il momento e il tempo, che formano l'essenza profonda delle cose e di cui queste non sono che rappresentazione transeunte; una di quelle idee-forze che costituiscono il substrato essenziale dello sviluppo cosmico e di cui questo è la veste. L'immortalità del *karma* sta nell'incarnare in sè una forma ideale, eterna. Sì: ma perchè soltanto la forma del Bene? Forse quell'immortalità non si raggiunge anche incarnando in sè quell'altra forma ideale eterna, che è il Male? Il Male, quest'altra grandiosa attività cosmica che di tanto sovrasta i nostri *io* di quanto l'infinito sovrasta il finito, non ha esso pure bisogno, come il Bene, onde svolgere la perennità della sua vita, di incarnazioni concrete? Non deve *voler* esso pure trovare perpetuamente gli organi nei quali effettuare la sua eterna esistenza? E quindi l'*io* che si identifica col Male, che si confonde con questa Energia perenne, che naufraga in questa forma ideale eterna, che « muore a sè stesso » (possiamo appunto usare la frase dei libri sacri) per vivere della vita imperitura di Lui, non raggiunge forse l'immortalità, come quello che si identifica col Bene e col Vero? Non solo: ma colui che abbandona il suo *io* al Male, che lo rende lo strumento in cui si incarna e per mezzo del quale

concretamente si effettua e vive questa permanente sostanziale Essenza, non compie forse un' azione doverosa e gloriosa, e in ogni modo, certo, necessaria? O come si potrebbe, infatti, concepire che una delle essenziali e permanenti forze cosmiche rimanesse senza organi di manifestazione e di vita? Così, dunque, la santità perfetta, o il Nirvana, si raggiunge anche divenendo identico col Male, di cui si può ripetere col mio americano « che è eterno e onnipresente e pervade non solo questo sistema cosmico, ma tutti gli altri mondi che potessero esservi in avvenire ».

Anando

Quale assurdo, Arittho! Secondo te, adunque, questa nostra religione che ha prodotto in Gotamo un così perfetto modello di rinuncia e di ascetismo, e dietro il suo esempio, in una lunga serie di monaci e di santi, tanta somma di sforzi tutti diretti alla vittoria sulle passioni, allo sradicamento degli impulsi bassi e malvagi, questa nostra religione sarebbe un incentivo al mal fare.

Arittho

Essa è più propriamente un incentivo a seguire risolutamente e fino in fondo, o sulla via del Bene o sulla via del Male, quella che è la nostra vocazione profonda, a realizzarla pienamente, a renderci, vale a dire, il perfetto, pieno, ed obbediente veicolo di quella delle due Energie cosmiche, Bene o Male, che si è a preferenza incarnata in noi, abbando-

nandoci per intero ad essa e scacciando da noi del tutto l'Energia rivale. E bada: non è soltanto dalla nostra religione che si approda a questa conseguenza, ma da tutte le concezioni, informate, come essa, al pensiero panteista. Vediamo, per esempio, il nostro amico Spinoza. Per lui l'anima è immortale solo in quanto divenga tutta amore intellettuale di Dio, che è l'unico amore eterno; mentre « si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae Mentis aeternitatis esse quidem conscios, sed ipsos eandem cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt » [1]) Questa è la volgare concezione del *karma* o immortalità; quella la concezione filosofica. L'amore intellettuale di Dio è identificazione dell'anima individuale con Dio o col Tutto, e in ciò solo sta la sua immortalità. Ma c'è perciò bisogno, come Spinoza pretende, della Virtù? Un'immortalità, di qualità e carattere identico, non si ottiene forse anche obbedendo al Male? Ciò che ai nostri occhi è male, (ci è lecito così ragionare seguendo il filo della sua dottrina) è un'indifferente parte del Tutto o di Dio. Quindi noi ci innalziamo all'amore intellettuale di Dio, noi ci identifichiamo con lui, noi diventiamo immortali, anche compiendo il Male, purchè abbiamo questa visione che con ciò noi realizziamo una parte di lui e ci immedesimiamo con lui, purchè, insomma, compiamo il Male *sub specie aeternitatis*. E i mistici

1) *Ethica*, Parte V, Prop. XXXIV, Scolio.

cristiani (i quietisti, ad esempio) argomentarono forse in modo diverso? Ecco perchè io ho pensato e penso che le azioni designate dal Sublime come dannose e immorali non riescono in danno, ma anzi a dovere, gloria ed onore di chi le fa... Ma, che vedo! Io credevo di scandalizzarti e adesso tu sorridi.

ANANDO

Sorrido, mio caro, perchè mi viene ora in mente che mi diceva presso a poco le stesse cose, pochi giorni fa, un giovane greco, Callicle...

ARITTHO

Chi è questo Callicle?

ANANDO

Un ateniese pieno di baldanza e di presunzione. Figurati, per dirne una, che egli parla con grande disprezzo di quel Nietzsche, che ora tutti riveriscono come un novello profeta. Ed esclamava giorni sono con me: « Egli non ha fatto che plagiarmi. Le stesse cose, che egli ha ripetuto più di venti secoli dopo, io le avevo già dette discorrendo con Socrate e con Gorgia. Quelli (io già affermai sino da allora, diceva) che si fanno le leggi, sono i deboli e la più parte. Per sè stessi dunque, e per il loro utile si fanno le leggi, e lodano con quelle lodi e biasimano con quei biasimi, essendo in paura dei più robusti tra gli uomini e dei capaci di prendersi di più, dicono, affinchè quelli non abbiano più di loro, che il sopraffare sia una brutta ed ingiusta cosa;

e il fare ingiustizia è appunto questo, cercare di avere di più degli altri. Per questo si dice per legge brutta ed ingiusta cosa codesto, il cercare d'avere di più della più gran parte, e la chiamano fare ingiustizia; ma la natura invece di per sè mostra, che sia giusto che, chi è più eccellente, abbia più di chi meno, e chi è più potente di chi meno. Bisogna, chi voglia vivere rettamente, i suoi desiderî lasciarli pure essere grandi al possibile, e non gastigarli; e così grandi, essere adatto a servirli colla bravura e intelligenza e soddisfarsi di quello di cui nasca a mano a mano il desiderio. Se non che codesto alla più parte non è possibile: di che censurano quei tali per vergogna, nascondendosi la loro propria impotenza, e poi dicono che la scostumatezza sia una brutta cosa. La mollezza, la scostumatezza, la licenza, quando non siano senza aita, ecco, la virtù e la felicità... » [1]).

ARITTHO

Sì, sì, ma non è questo che mi interessa sapere delle opinioni di Callicle.

ANANDO

Hai ragione. Vengo al caso tuo. Callicle, adunque, mi diceva che la sua religione divinizza appunto le eterne forze, i principî perenni che danno perpetua manifestazione di sè nel cosmo, e di cui noi stessi non siamo che incorporazioni: dalla lotta

(1) trad. BONGHI.

universale per la vita (Marte), dall' universale impulso generatore (Venere), dall' intensa attività economica e accaparratrice (Mercurio), all' esercizio del pensiero (Minerva), all' ascensione verso una sempre più perfetta armonia (Apollo). Egli mi affermava che la sua religione ha tradotto sensibilmente il grande concetto che le nostre tendenze non sono altro che espressioni di queste forze permanenti, alle quali dobbiamo inchinarci ed obbedire quando esse parlano ai nostri cuori, quando in noi si rivelano e vogliono per mezzo nostro manifestarsi ed esteriorizzarsi. Ed aggiungeva che perciò la sua religione è eternamente vera, rimane vera anche dopo che il Galileo sembrò averla cancellata dal mondo, ed è in realtà seguita anche ora dagli adoratori di Gesù di Nazareth, i quali formalmente compiono i gesti del culto cristiano, ma nella realtà vera e vissuta continuano a riconoscere, ad adorare, ad obbedire le perenni forze cosmiche, le antiche divinità immortali, e a sacrificare ad esse: a sacrificare — anche tutta la vita — col lavoro accanito a Mercurio, con l' amore a Venere, con l' arte ad Apollo, a Minerva con l' operosità scientifica, a Marte con la « volontà di potenza ». Ora, mi pare, che tra le tue idee e...

ARITTHO

Non dirmene più. Vado a cercare questo Callicle. Voglio vedere se mi riesce di elaborare insieme con lui una fusione del buddismo col paganesimo.

che costituisca la verità superiore di entrambi e formi lo schema inconcusso della religione assoluta.

ANANDO

Sì, ma ti converrà forse aspettare, che discenda quaggiù William James. Egli ti potrà aiutare non poco in questa faccenda. Gli ultimi venuti mi dicono, infatti, che quel geniale americano sta fondando ed elaborando ciò ch' egli chiama *Il Pluralismo*, che non è altro se non l' antico politeismo, interpretato con profondità filosofica, come hanno già fatto Plotino e gli Alessandrini; e sta così richiamando in vita la religione greco-romana e ridandole giustificazione e validità alla luce dell' idealismo moderno. Egli ti sarà dunque un prezioso alleato.

ARITTHO

Bene. Lasciami però prendere i primi accordi con Callicle. Così quando il James arriverà quaggiù troverà già qualche cosa di fatto in conformità a questo suo più recente proposito.

LEOCARES — DIDIMO — CALLINICO

CALLINICO

Un perditempo, o Leocares. La scienza, che ci consente di penetrare sempre più sicuramente e sempre più avanti nella conoscenza dell' universo, che ci consente di asservire sempre meglio a noi le forze multiformi di esso, che a me ha consentito (concedimi il legittimo orgoglio) di proteggere per anni, con l' invenzione del fuoco greco, l' ultimo sprazzo della civiltà greco-romana contro l' impeto mussulmano, come oggi consente all' uomo di lanciarsi alla conquista del cielo — la scienza, questa sì, è degno oggetto del pensiero e dell' attività umana. Ma dell' arte, di questo perditempo da selvaggi o da fanciulli, io nego che una mente la quale non sia molle, viziata o bambinesca, si possa mai occupare.

LEOCARES

Ma come, Callinico? Tu chiami perditempo fissare nel marmo o nella tela un' immagine di bel-

lezza? Tu chiami perditempo creare quelle forme ammirabili che sono una sorgente di pura letizia per innumeri generazioni? Ma quale fu mai la scoperta scientifica che abbia dato all' umanità un elemento di benessere o di felicità scevro da inconvenienti o da dolori, come ha potuto darle l' arte? L' arte, nell' effettuazione o nell' ammirazione della quale, le stesse pene, le stesse tragedie che affliggono gli uomini, travalicano la sfera della sensibilità dolorosa, per passare e fissarsi, epurate da ogni scoria di tormento, nella sfera della contemplazione, come motivi unicamente di gaudio intellettuale, cosicchè Victor Hugo, ad esempio, poteva trasformare coi versi in vibrazione artistica il dolore per la morte d'un suo fanciullo? L'arte, che, appunto perchè ferma l' emozione transeunte e caduca in un' espressione perenne, sale dalla regione di ciò che è effimero, fuggevole ed affliggente, alla regione di ciò che è impassibilmente eterno? Mentre la scienza, nelle sue manifestazioni pratiche, null' altro fa che produrre qualche leggera e indifferente modificazione nella regione di ciò che è passeggero e fenomenico, e sempre cagionando, accanto ad un aumento di comodità in questa regione, un necessariamente correlativo aumento di cure e travagli, non foss' altro un aumento di tensione e di iperestesia vitale, che si riduce in ultima analisi ad un aumento di infelicità... E come finisce d'altronde, per manifestarsi tangibilmente questo carattere di perennità dell'arte di fronte a quello della fenomenica transitorietà della scienza! Chi ne sa più niente del tuo

fuoco greco? Ma il mio Apollo forma ancora l'oggetto dell'ammirazione e della gioia delle folle umane.

CALLINICO

Un perditempo ti dico, Leocares. L'arte è assolutamente inutile. E lo è anche dal punto di vista, per cui tu la vanti, della contemplazione. In che, infatti, voi artisti, celebrate sopratutto un'opera d'arte? In ciò, che essa sia una meravigliosamente perfetta riproduzione del reale. Ora, io ti rammento che a questo proposito dissero la definitiva parola quei barbari, a cui, in Roma, si voleva far ammirare un affresco riproducente con mirabile verità la figura d'un mendicante. Essi rimasero indifferenti; e, interrogati perchè spiegassero questa loro freddezza: « Egli è — dissero — che noi di figure di mendicanti ancor più vere di questa ne vediamo ad ogni momento per le strade ». L'arte è inutile, perchè è la copia di ciò che si può guardare e ammirare nella realtà, e che, nella stessa realtà, si può benissimo comtemplare *sub specie aeternitatis,* quando si distolga il pensiero dal caduco manifestarsi d'un oggetto per riportarlo sul ripresentarsi eterno di esso: da *questa* rosa, ad esempio, che dura lo spazio d'un mattino, *alla* rosa che eternamente si riproduce, e che è sempre più vera e più bella di qualunque rosa ricopiata in un quadro. La natura, ecco la verità e la bellezza. E l'artista, il quale, invece che lasciar campo alla diretta ammirazione di essa, la ricopia, fa come il bambino e il selvaggio che non possono resistere dallo scim-

miottare, con segni sugli alberi e sulle pietre o con fantocci mal costrutti, gli oggetti che colpiscono i loro sensi, appunto perchè la loro mente infantile, anzichè avvolgere l'oggetto esterno d'un'ammirazione raccolta e tutta di pensiero, non sa trattenersi dal reagire allo stimolo di esso nella maniera materiale, primitiva, mimetica, che consiste nel cercar di ripetere, riproducendola esteriormente, l'immagine dell'oggetto stesso. Del resto, vi è una scoperta scientifica che, anche nel campo della riproduzione della natura, opera meglio di voi artisti: ed è la fotografia. La fotografia, che, mediante i suoi ultimi perfezionamenti, ritrae ogni sfumatura di luce e di colore: la fotografia che riproduce gli stessi quadri dei grandi maestri con ogni loro più lieve gradazione di tinta e persino con tutte le screpolature della tela, cosicchè nessun occhio umano può più distinguere l'originale dalla copia fotografica e niuno può quindi veracemente asserire di ritrarre maggior godimento estetico da quello che da questa; la fotografia, che è la cagione del maggiore sconcerto teorico di voi artisti, perchè, di fronte ai mirabili risultati, che essa ora raggiunge, non sapete come più classificarla, se tra le arti o tra i procedimenti meccanici, e non sapete più neppure, in presenza di essa e di ciò che essa opera, come classificare voi stessi.

Leocares

Quale abbaglio, o Callinico! L'arte una copia della natura? Ma tutt'altro, mio caro. L'arte non

copia nulla. Essa non è che il mezzo di esprimere la particolar maniera con cui l'artista vede la natura. L'arte è, non la ripetizione o la riproduzione d'un oggetto esterno, ma la manifestazione di questa superiore personale visione che ha d'un oggetto esterno uno spirito elevato, quello dell'artista. L'arte, dunque, è una creazione spirituale, ed essa copia tanto poco la natura, che la natura stessa non è altro che arte.

CALLINICO

Tu vuoi scherzare, Leocares.

LEOCARES

Ma niente affatto. Anzitutto, bada: che è mai ciò che noi chiamiamo bellezza naturale? Non è forse una creazione nostra, una formazione del nostro spirito delicato e colto, un decomporsi e un ricomporsi in questo dei dati in sè bruti e senza significato che la natura ci offre, per cui essi assurgono, solo mediante il loro combinarsi con gli elementi che lo spirito nostro possiede, ad una nuova vita, alla vita di bellezza? Io e tu, in un campo ondeggiante di messi mature, in un clivo popolato di olivi, in un bosco cupo di quercie, scorgiamo bellezze ammirabili. Ma perchè? Perchè in noi il campo, il clivo od il bosco s'immergono nell'atmosfera dell'impressionibilità estetica del nostro spirito, e, molto spesso, in quella di tutti i secoli di cultura letteraria ed artistica che il nostro spirito in iscorcio contiene. Così è solo con l'essere racchiuso nello

spirito, e, quasi, da questo assorbito, che un fatto esteriore, per sè nullo, diventa un elemento di estetica e d'arte. E così è solo il nostro spirito che crea la bellezza naturale, che fa della natura una cosa bella, un' opera d' arte, che fa cioè, contemplando la natura, quello stesso che fa l'artista nell' atto che la ritrae. E, infatti, credi tu che un contadino rozzo e ignorante, vegga il campo, il clivo ed il bosco come noi li vediamo? che scorga in essi i medesimi motivi di bellezza profonda che vi scorgiamo tu ed io? che il campo, il clivo ed il bosco ridestino in lui gli stessi lunghi echi interiori di squisita e fine ammirazione che risvegliano in noi? Tu vedi, adunque, che la natura è bella, quando e perchè il nostro spirito sa farla bella; che essa, insomma, in quanto oggetto di contemplazione, è puramente una nostra creazione artistica, una nostra opera d'arte. E si potrebbe andare anche più in là. Che cos'è la natura? Forse che essa è altra cosa che l' esteriorizzazione, l' appariscente manifestazione concreta del sistema di immagini fiorito nella Mente primordiale? Nel seno di questa, nel seno della forza spirituale originaria, sorse una trama di immagini, come nel pensiero d' un artista balena e si delinea talora un contorno radioso; e quel suo immaginare fu l'universo, che non è dunque se non la figurazione emersa dalla Mente primitiva, la rappresentazione esteriore del quadro sorto nella sua interna immateriale visione; l'universo, il quale perciò non ha forse se non uno scopo e un significato « spettacolare ». E, allora,

ecco che la natura ci appare, non solo rispetto a noi, ma in sè, un'opera d'arte, l'opera d'arte dallo Spirito del Mondo concepita in modo originale ed autonomo, assolutamente come una statua od un dipinto sono le opere d'arte scaturite dallo spirito individuale d'un artista.

CALLINICO

Mi sembra che tu platonizzi, oggi, o Leocares.

LEOCARES

Stavo, infatti, pensando a quanto dice Platone nel libro decimo delle *Leggi,* che contiene, insieme con gli ultimi della *Repubblica,* le sue più alte pagine filosofiche. Tu ricordi come egli esponga la teoria dell'evoluzione naturale che i moderni credono sia stata scoperta da Laplace, Lyell, Lamark, Darwin ed Haeckel, e che invece avevano elaborata già i pensatori preplatonici e Platone già confutata. « Ignem, aquam, terram, aerem, omnia haec non arte, sed natura et fortuna esse dicunt. Corpora etiam quae post haec sunt, rerum terrenarum, solis, lunae, stellarum omnium, ex istis anima prorsus carentibus facta fuisse aiunt: fortunaque quo unumquodque vis sua impulit lata, singula singulis, frigida calidis, sicca umidis, mollia duris, et omnino contraria contrariis, duce fortuna convenisse, ac necessario contemperata fuisse. Hoc pacto coelum totum, et quae in eo sunt omnia, animalia quoque, et plantas, et anni tempora fuisse producta: non per intellectum, neque per deum aliquem, sed natura, ut

diximus, atque fortuna ». Ma Platone confuta tale dottrina, mettendo in luce come questo processo evolutivo debba avere per causa preesistente e per motore interno un impulso razionale, un piano dinamico quasi a dire, o, com' egli si esprime, l' anima, la quale dunque dev' essere anteriore ai corpi. E poichè, di conseguenza, ciò che a quella pertiene dev' essere anteriore a ciò che pertiene a questi, così « opinio, cura, intellectus et ars et lex, duris et mollibus, gravibus atque levibus, priora sunt. Quare ingentia et prima opera operationesque, ipsae artis in primis erunt; quae vero natura sunt, et natura ipsa, quam non recte sic appellant, posterius sunt, et artem intellectumque sequuntur » [1]. L' energia artisticamente fattiva è dunque per Platone il primo principio. — Ma tu, dottissimo Didimo, perchè ascolti in silenzio e non mi presti soccorso? Eppure, l' intenso amore che tu hai avuto per la venustà della lingua e della parola, ti obbliga, io penso, a condividere le mie convinzioni sulla preminenza dell' arte.

DIDIMO

Non parlarmi, intanto, di venustà della lingua e della parola, o Leocares. Di filologia ho scritto tante migliaia di volumi da dimenticarmene io stesso i titoli. Ma ti giuro che il risultato ne fu che sono arrivato a persuadermi come nulla vi sia di più insensato di ciò che s' intende per venustà dell' eloquio.

---

1) trad. MARSILIO FICINO.

CALLINICO

Per un grammatico della tua forza, ciò mi sorprende immensamente, o Didimo. E poichè ritengo che tale tua persuasione ti conduca ad associarti a me contro Leocares, così ti sollecito vivamente a parlare.

DIDIMO

Voi sapete quanto pregio i linguisti attribuiscano alla purezza del linguaggio, e quanto sia intenso il loro sforzo per conservarla intatta. Orbene: questo sforzo non è che l'espressione dello spirito di grettezza, di ristrettezza, di reazione, in quanto esso si manifesta nel campo linguistico. Lo stesso spirito reazionario che, nel campo politico, si manifestò, e ancora talvolta si manifesta, nel tener vive le tradizioni, le avversioni, le rivalità delle regioni e delle piccole patrie cittadine, e nell'impedire che queste, confondendo insieme tradizioni e costumi, si amalgamino in una patria più grande, questo identico spirito è quello che presiede alla purezza della lingua, la quale in nient'altro appunto consiste che nel voler tenere preclusa da ogni contatto coll'ampio mondo e barricata in sè, la tradizione linguistica di qualche piccolo angolo di terra. Quando penso all'opera, che ai contemporanei e ai conterranei, sembra ciclopica, d'un qualche grande letterato, per esempio del Carducci, intesa a restaurare nella sua tradizione e purità la lingua d'un determinato piccolo popolo, io, contemplandola di

quaggiù, ne sorrido, come dell'anfanare che facesse uno scrittore montenegrino o albanese per ripristinare l'integra tradizione e purezza delle rispettive parlate. La vera bellezza d'una lingua è il suo corrompersi e il suo imbarbarirsi, perchè corruzione e imbarbarimento d'una lingua significa il suo svincolarsi dalle meschine tradizioni locali, il suo aprirsi alle grandi correnti mondiali, il suo essere pronta ad accettare nuove parole e nuove forme — tutti indici di civiltà progredita, come invece la resistenza contro le forme non tradizionali e inconsuete è specialmente propria della retriva e chiusa mente montanara. L'impurità di tutte le lingue — che è il solo serio avviamento possibile alla lingua internazionale — come il mescolarsi e il confondersi delle tradizioni storiche e politiche municipali fu il necessario avviamento alla formazione delle nazioni — questa impurità, è il vero progresso e la vera bellezza. La grande lingua, la lingua superiore, noi la cogliamo là appunto dove l'eloquio internazionale si elabora, nei porti, nei grandi centri di commercio e d'industria mondiali. E l'italiano più nobile, più ricco di sviluppo, più vibrante d'avvenire, è quello che usa l'industriale genovese degli Stati Uniti, quando, essendo giunto all'imbarco troppo tardi, dice d'aver perduto la *stima* [1]), il commerciante milanese in Francia che saluta in fretta l'amico perchè è l'ora di avviarsi alla *gara* [2]), l'o-

1) *steamer*

2) *gare*

peraio veneto in Isvizzera che trova duro ma lucroso il lavoro della *carriera...* [1]).

CALLINICO

Ma con tutto questo, amico mio, tu non ci hai ancora detto se dai ragione a me o a Leocares.

LEOCARES

Suvvia, pronúnciati, Didimo.

DIDIMO

Nè all'uno nè all'altro di voi interamente, io do ragione, amici. Tu affermi, Callinico, l'inutilità dell'arte, e tu insisti, Leocares, che tutto, anche la natura è opera d'arte. Sì, l'universo è forse il grande atto di produzione estetica dello Spirito infinito. Ma ciò confuta forse l'inferiorità e l'inutilità della creazione artistica? Appunto, il nostro Platone si domandò già: « È egli possibile che una cosa sia fatta così appunto come la si dice, o non è egli naturale che l'atto meno che la parola si accosti a verità, s'anco così a taluno non paia? » [2]). E un moderno pensatore, l'Amiel, riconfermò, con altre parole, lo stesso concetto: « L'action n'est que la pensée épaissie, devenue concrète, inconsciente ». Solo è pienamente bello ciò che rimane fluttuante nell'immaterialità dell'idea, fuori della concreta esistenza; in una parola ciò *che non*

1) *carrière*
2) *La Repubblica,* Libro V. (trad. Ferrai).

si fa. Fare, agire, vuol dire tradurre in esistenza materiale, grossolana, pesante, inconsapevole, ciò che viveva, di splendida leggera vita traslucida, nel cielo purissimo dell'immaginazione. Guardatevi, amici, da questa suprema volgarità che è l'azione: e tu, Leocares, accetta da Callinico il concetto della inutilità dell'arte solo in quanto ti basti per ridurti alla sublime contemplazione interiore delle tue visioni artistiche e per comprendere che ogni traduzione di esse in esteriorità concrete è un abbassarle, un corromperle, un materializzarle rozzamente e senza delicatezza. Non imitare Dio: poichè, se in lui l'impulso artistico si fosse fermato alla contemplazione delle immagini volteggianti nell'intimo suo; se egli non le avesse lasciate uscire da sè e condensarsi nella massiccia opacità dell'universo, riflesso necessariamente tanto imperfetto di quelle incorporee immagini divine — oh, quanto (a quella guisa che il più bel poema è il poema che non fu scritto, e il più bel quadro il quadro che non fu dipinto) quanto sarebbe stato superiore alla mole concreta, solida, torpida di questo universo, quello che fosse rimasto, tenue, trasparente, aereo, ad aleggiare nel Nulla del puro pensiero divino, come un'evanescente ombra di sogno, o una leggera e appena colorata nebbia di idee. Ma voi, amici, non vogliate mai far diventare pesante e volgarmente membruta un'idea incarcerandola nel tozzo e greve corpo d'un fatto.

INDICE

Terzo Interludio

Quarto Interludio

I Dialoghi dei morti

ERRATA-CORRIGE

				invece di	leggasi
pag.	30	riga	21	Nessuno	Nessuna
»	42	»	12	augusto	angusto
»	70	»	27	conservatorismo, liberalismo	conservatorismo e liberalismo
»	129	»	29	in tutti	tutti
»	133	»	4	ulteriore a	ulteriore
»	145	»	11	incanti,	incanti
»	147	»	18	sudanti	sudate
»	173	»	14	da un' opera	ad un' opera
»	»	»	16	quindi sul	quindi, sul
»	222	»	26	conscibile	conoscibile
»	257	»	8	mantenerne	mantenere
»	268	»	11	questioni del ventre	questioni di ventre

DELLO STESSO AUTORE.

Una Repubblica Italiana (Il Cantone Ticino) — Milano, *Critica Sociale,* 1899.

Gli " Anciens Régimes „ e la Democrazia Diretta — Bellinzona, Colombi, 1902.

Studi e Note di Filosofia, Storia, Letteratura ed Economia — Milano, Società Editoriale Milanese, 1903.

Mazzini e il Socialismo (Conferenza tenuta il 4 Giugno 1905 nell'Aula Magna dell'Università di Genova) — Genova, Chiesa, 1906.

L' " Immoralismo „ di Federico Nietzsche (Estratto dalla *Rivista Ligure*) — Genova, Carlini, 1906.

Hegel, il Cristianesimo e il Vedânta (Estratto dal *Coenobium*) — Lugano, 1907.

Le Antinomie dello Spirito — Piacenza, Società Editrice Pontremolese, 1910.

(Traduzioni dall' Inglese)

Royce — *Lo Spirito della Filosofia Moderna* (2 voll.) con introduzione del traduttore — Bari, Laterza, 1909-10.

Hibben — *La Logica di Hegel,* con introduzione del traduttore — Torino, Bocca, 1910.